DIÁLOGO

1

PROPÓSITO.— JULIO MEINVIELLE: *De la aceptación del comunismo, en virtud del sentido de la historia.*— HANS URS VON BALTHASAR: *¿Psicología de los santos?*— REGIS JOLIVET: *La evolución de la fenomenología: de la conciencia a la existencia.*— VIKTOR E. FRANKL: *Dimensiones del existir humano.*— JULIO IRAZUSTA: *Mis conversaciones con Santayana.*— EDUARD SPRANGER: *La educación para la humanidad.*— MICHELE FEDERICO SCIACCA: *Laicismo, catolicismo y la nueva misión de Europa.*— GUILLERMO DE TORRE: *Lo puro y lo tendencioso en el arte.*— *NOTAS*— *CRÓNICA* — *BIBLIOGRAFÍA*

PRIMAVERA 1954

ANO 1 - Nº. 1

PROXIMAS COLABORACIONES

Romano Guardini: *Reflexiones sobre el cine.*
Michael Schmaus: *Teología de la Cultura.*
Anton Hilckman: *Una Filosofía inductiva de la Historia.*
Charles Moeller: *Malraux o el arte.*
Albert Frank-Duquesne: *Rahab, la profetisa cortesana, ascendiente de Cristo.*

PRÓXIMAMENTE asimismo colaboraciones de Cornelio Fabro, Albert Dondeyne, Jean Daujat, Enrique Gómez Arboleya, Max Muller, Antonino Romeo, Marie Louise Roure, Gustave Thibon, Luigi Stefanini, Vinzenz Rüfner, Joseph Nuttin y otros.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los trabajos aquí publicados

Suscripción Anual: Argentina $ 60.—; Extranjero: 4 dólares. Número Suelto: Argentina $ 16.—; Extranjero: 1 dólar. — Cheques a la orden de Diálogo. — Dirección y Administración: Uruguay 1129, Buenos Aires T. E. 42-4210

DIÁLOGO

REVISTA TRIMESTRAL

Director: Julio Meinvielle

URUGUAY 1129 BUENOS AIRES

ÍNDICE

Propósito 5

Julio Meinvielle: De la aceptación del comunismo, en virtud del sentido de la historia 7

Hans Urs von Balthasar: ¿Psicología de los santos? 33

Régis Jolivet: La evolución de la fenomenología: de la conciencia a la existencia 43

Viktor E. Frankl: Dimensiones del existir humano 53

Julio Irazusta: Mis conversaciones con Santayana 65

Eduard Spranger: La educación para la humanidad 86

Michele Federico Sciacca: Laicismo, catolicismo y la nueva misión de Europa 104

Guillermo de Torre: Lo puro y lo tendencioso en el arte 111

Notas 128

Carlos Alberto Florit: Los presupuestos de la fenomenología, pág. 128; *Carlos Alberto Quinterno*: Sobre el "Logos" en el método de M. Heidegger, pág. 132; *Jorge I. Saurí*: Reflexiones sobre la coquetería, pág. 135; *G. F.*: Bernanos y la esperanza, pág. 138; *Hellén Ferro*: Mallea y los ensayistas, pág. 141.

Crónica 143

J. M.: El significado de la canonización de Pío X, pág. 143; *Roberto Guyer*: Política internacional, pág. 147; *Julio H. G. Olivera*: Actividad económica nacional, pág. 150; *C. A. Q.*: La temporada de invierno, pág. 155; *G. F.*: Sobre el cine nacional, pág. 157; *Josefina R. de Miguens*: Ballester Peña, pág. 159; Vida del Colegio de Estudios Universitarios, pág. 159.

Bibliografía 161

Julio M. Ojea Quintana: La filosofía de Ser y Tiempo de M. Heidegger, por Juan R. Sepich, pág. 161; *César Magrini*: Julien Green, "L'ennemi", pág. 165.

PROPÓSITO

DIÁLOGO, publicación trimestral del Colegio de Estudios Universitarios *de Buenos Aires, quiere ser una revista de jerarquía intelectual, abierta a las más diversas corrientes de pensamiento y en la que los escritores más significativos de nuestro tiempo traten con autoridad los diversos temas que traducen la inquietud en que vive el hombre contemporáneo.*

Haciendo honor a su nombre, Diálogo *alienta el propósito de que sus páginas sean un lugar de encuentro y de intercambio de quienes, situados en diversos campos de la actividad intelectual, sienten la preocupación de encontrar la fórmula vital que devuelva al hombre de hoy su verdad. Por ello se propone como objetivo primero el estudio de los problemas actuales en lo que éstos tienen de propiamente humano. La filosofía en sus diversas ramas, y particularmente en antropología y filosofía de la historia, la sociología, la economía, la filología y la religión ocuparán el primer plano de su atención.*

Los más diversos colaboradores habrán de tratar estos temas con independencia de criterio y sin otra limitación que la impuesta por las exigencias de un saber auténtico y responsable. Diálogo, *con espíritu de gran cordialidad, abre sus puertas a todos los escritores, en la seguridad de que un común amor a*

la verdad, habrá de presidir en todo momento el intercambio de las diferentes perspectivas.

Aunque DIÁLOGO *garantice realmente a sus colaboradores la más amplia libertad, estimulando el cotejo y confrontación de las opiniones ponderables más diversas, no ha de renunciar por ello a sostener su propia convicción y a expresarla con claridad y firmeza.* DIÁLOGO *tiene la persuasión de que la tragedia del hombre contemporáneo radica en el divorcio existente entre su cultura —la así llamada cultura moderna— y las fuentes religiosas auténticas; y, en consecuencia, de que sólo restableciendo la referencia de la totalidad de su vida con el Dios vivo del mensaje cristiano, puede el hombre encontrar su forma de equilibrio y de paz.*

En hallar el punto de conjugación de dicha cultura y de ese mensaje —supuesto que ello sea posible y en la medida en que lo sea— pone DIÁLOGO *su tarea propia y peculiar.*

DE LA ACEPTACIÓN DEL COMUNISMO, EN VIRTUD DEL SENTIDO DE LA HISTORIA

MUCHOS dan por descontado que, tras el mundo liberal burgués que va declinando, implantará sus reales en la historia el mundo marxista-proletario en marcha. Se trata entonces de ser sensible al sentido profético de los tiempos y de situarse ya desde ahora en el clima de las realidades que advienen. Dejar a los muertos que entierren a sus muertos, tomar conciencia de las inéditas perspectivas en que entramos y acelerar el proceso para que, cumpliéndose éste bajo nuestra previsión, sea menos violento su desarrollo y más propicio a un ordenamiento aceptable de valores.

Esta aprehensión reviste una u otra envoltura de ideas, de acuerdo a la concepción que de la vida se forja cada uno. Por esto, cuando ella prende, el político se convierte en aprendiz revolucionario, el sacerdote en agitador obrero —el caso de muchos *prêtres-ouvriers*—, el literato en fermento de disolución social y el burgués cobra pánico ante la inseguridad e incertidumbre del porvenir.

La gravedad de la actitud que se tome —y los perjuicios que ella puede ocasionar— será tanto más grande cuanto mayor la calidad de la tarea que cada cual realiza. Por esto merece particular atención la actitud del teólogo cuando, urgido por esta

aprehensión, insinúa una nueva teoría sobre las relaciones del cristiano frente al marxismo.

"La condición del proletariado es tal entre nosotros, escribe el gran teólogo Ives Congar [1], que ella es inseparable de su lucha por su liberación. ¿Es posible entonces, estar con él, aún como Iglesia, sin acompañarlo en un combate con respecto a las exigencias del Evangelio y de la liberación, trascendente es cierto, y total, pero real y concreta, que nos trae Jesucristo? No se puede evitar el plantear la cuestión del sentido cristiano de la historia y el llevar esta cuestión del plano puramente personal y espiritual de salvación al plano colectivo de la historia terrestre. No se puede evitar el encuentro del marxismo, no como teoría solamente, sino como fermento concreto de lucha obrera, cuotidianamente presente y activo.

"Existe ya el mundo moderno y ya, de su seno, un mundo nuevo quiere nacer, cuyos caracteres se anuncian bastante claramente: las condiciones de la vida serán allí ampliamente socializadas, tecnicizadas. Corresponderá ciertamente a los cristianos el hacer valer allí las exigencias de la persona, del ser hecho a imagen de Dios, capaz de vocación y de amor. Pero *deberán aceptar este mundo* para poder dar a luz la respuesta y la salud de Cristo en él, al nivel y según las dimensiones de sus requerimientos" [2]

Hasta aquí el P. Congar en un largo artículo, en el que se empeña en valorar el esfuerzo de lo que él llama "le mouvement religieux du catholicisme français contemporain"; esto es, de aquel sector del actual catolicismo francés que, heredero del catolicismo liberal del siglo pasado, está ahora empeñado en sim-

[1] *La vie Intellectuelle*, février, 1954, *Jésus-Christ en France*, pág. 119.
[2] *Ibíd.*, pág. 123. El subrayado es nuestro.

patizar con el comunismo del mundo laico-proletario así como antes trabó alianza con el liberalismo del mundo laico-burgués. Porque, para el P. Congar, es importante que el cristiano esté atento al sentido de la historia. Pues debe "tratar de hacer nacer de nuevo el catolicismo como respuesta en el seno de un mundo donde recibe una tarea inédita de la mano de Aquél que es el dueño de la historia" [3]

A la cuestión del P. Congar queremos responder con las siguientes cuestiones. Aunque el sentido de la historia reclamara hoy la socialización y tecnicización de la vida, no habría por ello que aceptarlos. Porque el desarrollo de la historia profana no es la razón de la historia. El cristiano no debe evadirse de su tiempo ni sumergirse en él sino que ha de marchar como peregrino en el tiempo mirando a la eternidad.

Sobre la aceptación del mundo laico-proletario

Comencemos por la primera cuestión. Es un hecho que, desde la primera guerra mundial, el proceso de socialización y tecnicización de la vida ha progresado aceleradamente. Observemos previamente que tecnicización no coincide con socialización. Nada impide, en efecto, una alta y progresiva tecnicización puesta al servicio de una sociedad organizada sobre la libertad de la persona individual. La técnica no importa en su concepto sino la elaboración de instrumentos que se interpongan entre el hombre y la nuda naturaleza. De suyo, no es más que un medio para dominar las fuerzas naturales. Sin la técnica, el hombre cae bajo la dominación de la naturaleza y de sus fuerzas y se convierte en un puro elemento, como el rayo, el fuego y la pie-

[3] *Ibid.*, pág. 129.

dra. El salvaje es un elemento natural, o porque no tiene técnica o porque la tiene muy rudimentaria.

Pero la técnica puede estructurarse de tal manera que se convierta en instrumento del hombre, útil para los fines de su vida, o puede, en cambio, adquirir un desarrollo tan desorbitado que absorba estos fines, se convierta ella en el fin mismo de la vida humana y haga del hombre un mero apéndice suyo. En este caso la técnica habrá llegado a ser toda una maquinaria, con consistencia propia, que habrá devorado al hombre. Pero, entonces, el hombre habrá claudicado antes para dejarse devorar. Habrá perdido su personalidad y su señorío. Porque si conservara su condición auténtica de dominador de las fuerzas naturales, también habría de conservarla sobre las artificiales de la técnica que no son sino la transformación por él efectuada de estas mismas fuerzas naturales. Si el salvaje clásico es un elemento natural, el salvaje civilizado, valga la paradoja, es un elemento de un aparato técnico. Ni uno ni otro alcanzan la dignidad de señor en que fué constituído el hombre por Dios, como dominador del mundo de las cosas.

La tecnicización coincide con la socialización cuando el hombre, después de haberse socializado en su espíritu, se aplica al desarrollo de la técnica. Forja entonces una técnica para un hombre espiritualmente socializado. El hombre actual es un caso típico de este fenómeno. Conviene advertir, una vez más, que el hombre laico-burgués de la ideología liberal, al haber perdido las instancias superiores de la vida espiritual, es un colectivista en germen. Por esto, al aplicarse a la elaboración técnica, acaba inevitablemente en la socialización. De aquí que socialización y tecnicización sean una misma cosa en un mundo que se confiesa laico. Y si el laico burgués del siglo XIX adquirió una técnica grande sin socializarse se debió a que vivía toda-

vía, en las realidades profundas de su vida, de instancias espirituales heredadas del pasado.

Hecha esta aclaración, recojamos el hecho de que la socialización y tecnicización de la vida se ha implantado ya en un área dilatada de la humanidad; y este otro, de que en todos los pueblos aumenta rápidamente la socialización y tecnicización de la vida. Con respecto a los Estados Unidos, que es el pueblo libre por excelencia, este hecho ha sido denunciado repetidas veces [4].

No hay porqué detenerse a examinar el grado de verdad que haya en la afirmación del P. Congar de que, si las cosas continúan en el ritmo que actualmente llevan, las condiciones de vida del mundo de mañana habrán de ser "ampliamente socializadas, tecnicizadas" [5]. Lo que no aparece con igual claridad es la conclusión que de este hecho se pretende sacar. "Pero se deberá aceptar este mundo...", se dice [6]. ¿Por qué, preguntamos, se deberá aceptar? ¿Acaso porque habrá que vivir irremediablemente en él y no se podrá vivir en otro? Si así fuera, el P. Congar, que en su artículo censura a los que no quieren aceptar este mundo, tendrá que reconocer que también éstos tienen que vivir irremediablemente en ese mundo, a pesar de que rehusan aceptarlo. Luego el aceptarlo implica otra cosa, y bastante más que verse forzado a vivir en un mundo en el cual no se quiere vivir. Porque la aceptación de ese mundo implica en este caso la conformidad con él y un estado de paz con él. Precisamente, lo que entendemos que no puede admitirse.

En primer lugar, por una razón de orden general, a saber,

[4] Frederick Lewis Allen, Le grand changement de l'Amérique, Amiant-Dumont, Paris, 1953.

[5] *La vie Intellectuelle*, février 1954, pág. 123.

[6] *Ibíd.*

de que cada uno, dentro de la propia esfera, debe esforzarse por vivir su vida de acuerdo no precisamente a la historia sino a las exigencias de su dignidad de hombre y de cristiano. Las normas morales que rigen la vida del hombre derivan de principios permanentes fijados próximamente por la razón humana y en último término por la sabiduría divina. Y es claro que estos principios deben chocar con una sociedad socializada y tecnicizada. Porque la socialización y tecnicización de la vida es un principio de perversión que destruye el modo de ser esencial del hombre. Es cierto que el hombre es un ser *social.* Pero *primeramente* es *personal,* y lo es incluso en sus relaciones sociales y políticas. Lo social y político es algo que, sin destruir su condición personal, se suma a ella.

En cambio, cuando se lo socializa, se sujeta al hombre a un módulo de vida colectivizada que conspira contra este carácter personal de su vida. Y cuando se lo tecniciza, se lo sujeta igualmente a la condición de apéndice de una máquina. Entre el principio de la personalidad y el de socialización y tecnicización de la vida hay una esencial incompatibilidad; de manera que si alguien quiere conformar su vida, como corresponde, al primer principio, no puede aceptar este segundo en ningún grado. Y el simple hecho de que acepte el primero ha de implicar un choque de su vida con las estructuras de una sociedad socializada y tecnicizada. En la medida en que esa sociedad fuera aceptada se produciría una claudicación de las exigencias más profundas de su condición de persona *humana,* y con mayor razón, de su carácter de persona *cristiana.*

Pero, además de esta razón de orden general, hay otra de especial fuerza para el planteo que formula el P. Congar. En efecto; en virtud de las exigencias del sentido de la historia nos exhorta el P. Congar a aceptar el "nuevo mundo que quiere na-

cer, cuyos caracteres se imponen y donde las condiciones de vida serán ampliamente socializadas, tecnicizadas" [7]. La sociedad de que habla el P. Congar, por mucho que sea ampliamente socializada y tecnicizada, no lo podrá ser en grado tal que haga imposible la práctica de la vida cristiana. Pues, en tal caso, ¿cómo podría insinuar el P. Congar la legitimidad de su aceptación? Ello implica que esa sociedad estaría sujeta a una *cierta* socialización y tecnicización, la cual no sólo no comprendería la ateización sino que dejaría amplio margen a la profesión del culto religioso.

Pero aquí se impone preguntar, ¿en virtud de qué el P. Congar, que invoca el sentido de la historia, supone que el proceso de socialización y tecnicización de la vida se ha de ir *dulcificando?* Porque la dinámica de los errores modernos nos dice, por el contrario, que éstos llevan en los últimos doscientos años un camino cada vez más catastrófico.

Dos libros relativamente recientes, ponen de relieve con incontrastable fuerza este hecho. *L'homme révolté* de A. Camus y *La Liberté, pour quoi faire?* de Bernanos. Camus muestra cómo la actual sociedad no marcha hacia *cierta* socialización, regulable a placer de los teólogos, sino a un socialismo absoluto, que se mueve sobre el presupuesto cierto de que el hombre es infinitamente plástico, sin ninguna naturaleza humana sino entregado al puro fluir histórico. Marcha hacia un socialismo en que cada ser humano, partícula del gran Monstruo Colectivo, no debe tener otra reflexión que la del reflejo condicionado que provenga de la Central del Monstruo. Allí cada hombre individual debe llegar a ser, dentro del todo social, un puro juego de fuerzas sometido a un registro prolijamente calculado.

[7] *Ibíd.*, pág. 123.

El socialismo, monstruo del terror racionalizado, no puede aparecer en cualquier momento de la historia humana, sino cuando ésta ha alcanzado un determinado grado de degradación. Cuando ha perdido el sentido de Dios, el sentido de la majestad de la autoridad pública, el sentido de la santidad de la familia, el sentido de la dignidad personal del hombre. El comunismo es término y resultado de un secular proceso de degradación en que la sociedad, desligada de los valores sobrenaturales, encarnados en el sacerdocio, de los valores de dignidad política, encarnados en la nobleza, de los valores de eficacia económica, encarnados en la burguesía, explota los bajos instintos del resentimiento de las clases más desheredadas pretendiendo edificar sobre el odio de éstas todo el edificio social.

¿Qué queda del hombre cuando se le despoja de su dignidad *religiosa*, de su dignidad *política*, de su dignidad *económica*, sino un átomo desintegrado? Quienes más profundamente se perjudican con esta degradación progresiva son las inmensas multitudes, colocadas en el grado ínfimo de la escala social, las cuales, al no encontrar en sí mismas el principio de dignificación ni recibirlo, como antes, de los grupos depositarios de cada una de esas dignidades, quedan en una condición cada vez más infortunada. El absurdo perverso y nefasto del socialismo estriba precisamente en que quiere nivelar por debajo todos los valores y clases sociales. Todos los hombres igualmente ateos, todos igualmente libres de ataduras políticas, todos sin propiedad económica; vale decir, todos *proletarizados*, esto es, desintegrados. Y como los átomos desintegrados no pueden coexistir solos, un poder férreo, duro, implacable los obliga a agruparse en un gran Todo, homogéneo y colectivo, fundado y sostenido en el terror permanente.

Esta es la sociedad socialista, resultado lógico e inevitable

de las causas de disolución que viene poniendo el hombre hace ya cuatrocientos años. Esta es la sociedad conforme al sentido de la historia, a cuya aceptación nos exhortaría, si hemos de creer en sus palabras, el P. Congar.

Bernanos ha visto bien en *La liberté, pour quoi faire,* que la actual sociedad europea, resultado lógico de la dinámica histórica, no es sino un cadáver. Y como cadáver, aunque inanimado, no es cosa inerte. Por el contrario, el cadáver está tembloroso, vibrante, hirviendo en mil combinaciones nuevas, cuya absurda diversidad se refleja en el ebullir matizado de la podredumbre. El cadáver en descomposición se parece mucho —si puede parecerse a algo— a un mundo en que lo económico ha prevalecido decididamente sobre lo político, y que no es sino un sistema de antagónicos intereses inconciliables, un equilibrio sin cesar destruído, cuyo punto debe ser buscado cada vez más abajo. El cadáver es mucho más instable que el viviente, y, si el cadáver pudiera hablar, se envanecería ciertamente de esta revolución interior, de esta evolución acelerada que se traduce por fenómenos impresionantes, por emanaciones y agitaciones sin número; una caída general de los tejidos en igualdad perfecta haría avergonzar al viviente de su relativa estabilidad, lo trataría de conservador y aún de reaccionario, porque, en esto hay que acordarle justicia, toda reacción es esencialmente imposible... Sí, suceden muchas cosas, enormidad de cosas en el interior, o aún en el exterior del cadáver, y si pedís la opinión a los gusanos, y si fuesen ellos capaces de dárosla, os dirían que están empeñados en una prodigiosa aventura, la más audaz, la más total de las aventuras, una experiencia irreversible. Y con todo, no es menos verdad que un cadáver no tiene historia, o, si preferís, su historia es una historia admirablemente conforme a la dialéctica materialista de la historia. No hay allí sitio para la libertad, aun

bajo cualquier forma; allí el determinismo es absoluto. El error del gusano, todo el tiempo que el cadáver lo alimenta, es hacer de la Historia una liquidación [8].

Esta es la descripción exacta del estado de abyección en que ha caído la desgraciada sociedad europea, que ha renegado primeramente de Dios y luego, lógicamente, también del hombre. Porque si no existe el Creador, tampoco puede existir la creatura. Cuando la realidad pierde su consistencia, el nihilismo más absurdo se entroniza en su lugar. El imperativo del destino histórico, obra de la insensatez continuada durante cuatro siglos, exige hoy que el hombre termine en esta ebullición de podredumbre cadavérica. Y si Dios no lo remedia, pronto el silencio de montones de esqueletos humanos —ya no el cadáver sino desnudos huesos— reinará donde otrora florecía la civilización de los pueblos de Europa. A la desintegración espiritual del hombre corresponde su desintegración física. La bomba atómica, creciendo en poderío desintegrador, amenaza sacudir hoy los cimientos mismos del universo cósmico. Técnica y terror racionalizado del socialismo marchan paralelos.

Frente a estas sociedades, destructoras de Dios y del hombre, qué debe hacer el cristiano, si le toca vivir en ellas, sino aceptar, sí, la voluntad divina, que quiere que allí dé su testimonio; pero no aceptarlas a ellas, porque con todo el dinamismo de su ser y de su vida orientada hacia Dios, centro de integración y de vida, estará proclamando la majestad de Dios y la ruindad de una sociedad que camina a la nada. Pregúntese a los cristianos que viven hoy enterrados en las democracias populares si aceptan esas sociedades socializadas y tecnicizadas. Cuando se los quiere obligar a renegar de los divinos mandatos, saben opo-

[8] Págs. 192-193.

nerse heroicamente y, además, saben buscar y aprovechar todos los resquicios que deja abierto todavía un socialismo no suficientemente socialista, para dar testimonio de la verdadera libertad para confesar al Dios vivo y para burlar el aplanamiento que esa máquina monstruosa realiza contra todos los actos creadores de la vida. Si no pueden menos, y aceptan la socialización y tecnicización de la vida, en lo que es compatible con los derechos de Dios, será como expiación y redención por los propios pecados y por los de sus hermanos.

Porque el cristiano entiende que el desarrollo catastrófico de la humanidad, naturalista en los siglos XVII y XVIII, liberal en el XIX y socialista en el XX, sigue una dialéctica de perdición porque el hombre ha preferido abrazar la causa del Príncipe de este mundo. Pero, a su vez, Dios permite esta corrupción de la historia profana porque ésta no tiene en sí la razón de la historia. Examinemos esta segunda cuestión.

La razón de ser de la historia profana

Pareciera, a pesar de lo dicho, que una actitud más complaciente del cristiano con esa realidad de hechos que le es ofrecida le crearía un clima de simpatía para dar en ese mundo una respuesta que sería mejor recibida. Porque cierto es que el universalismo cristiano tiene una respuesta inédita para ese mundo. Y cierto también que una repulsa a aceptar ese mundo pareciera encerrar como una aspereza frente a aquéllos que deben ser los destinatarios de dicha respuesta y como una rebeldía contra el Señor de la Historia, que si en sus planes providenciales dispuso esa hora histórica es porque ella es de alguna manera querida por su voluntad soberana.

Pero el problema no es dónde hay que dar la respuesta ni

cómo hay que darla. Porque la respuesta hay que darla siempre en el mundo en que Dios nos coloca, a saber, en aquel contorno, en aquellas circunstancias y coyunturas en que estemos situados y cuya modificación no depende de nosotros. Pero que debiéramos modificar si estuviera ello en nuestras manos; que debemos modificar en la medida en que lo esté; y que ciertamente modificamos en alguna medida, aunque expresamente no nos lo propongamos, si influimos en ese mundo con las normas que para esas circunstancias prescribe el sentido cristiano. Tampoco está el problema en cómo hay que dar la respuesta. San Pablo señaló por anticipado la actitud del cristiano frente a los más diversos acontecimientos de la vida. "¿Quién nos arrebatará al amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada?" [9]. El problema está en la naturaleza de la respuesta que hemos de dar. ¿Qué significado tiene, para nosotros, ese pedazo de historia profana ante el que estamos situados? Se nos dice que el mundo laico-burgués del siglo pasado estaba en el sentido de la historia. Que el mundo laico-proletario, fermentado por el marxismo, está asimismo en el sentido de la historia. Podría decirse asimismo que la apostasía universal de los pueblos con la manifestación del hijo de la iniquidad, de que habla el Apóstol [10], está también en el sentido de la historia. Igualmente lo está la "parusía" del Señor Jesús, a que se refiere en ese mismo pasaje el Apóstol.

De aquí se desprende que acontecimientos tan dispares y de significación tan opuesta como la apostasía de los pueblos y la "parusía" del Señor pueden estar igualmente "en el sentido de la historia" y, sin embargo, exigir una adhesión de signo

[9] *Rom.* 8, 35.
[10] II Tes. 2, 3.

totalmente opuesto. Lo cual demuestra que el cristiano no ha de vivir pendiente del momento de la historia sino del fin de la historia, porque es este fin el que da el sentido auténtico que se debe asignar a cada momento de la historia. Este fin de la historia ha de registrar el verdadero progreso del acontecer de la historia y, en consecuencia, en qué medida se ha de apreciar y se ha de impulsar y transformar el movimiento mismo de la historia.

Para el cristiano, la historia no es un eterno retorno. Tiene un comienzo, tiene un fin y está marcada en sus etapas culminantes por el dedo de Dios que le fija un sentido. Lejos de ser el incesante torbellino de juguetes vivos, hermosos y bien fabricados que el espíritu universal construye, destruye y rehace [11], toda ella arranca del *principio*, en que fué creado libre el hombre, y corre a la consumación del mismo hombre. La historia ha de acabar cuando el último de los hombres que entre en el seno de Dios deje el mundo presente. Porque la historia es para el hombre. Pero no para cualquier hombre, sino sólo para aquél que realice en sí la plenitud de la perfección humana. Y como la perfección humana no se obtiene ni se consuma sino en la posesión de Dios, sólo es hombre en sentido auténtico y cabal aquél que vive en Dios y de Dios. Para este hombre, para los elegidos que han de vivir eternamente en Dios, creó Dios el mundo, y por ellos lo hace marchar. Los réprobos, en cambio, no alcanzan a la perfección de hombres, o, si se quiere, son hombres degradados que se parecen más a los individuos corruptibles de las especies zoológicas. Refiriéndose a los elegidos, dice con fuerza el Apóstol [12]; *"Todo es vuestro, ya Pablo, ya Apolo, ya Cefas, ya*

[11] *Enneades*, III, 2, 15.
[12] I, *Cor.* III, 22.

el mundo, ya la vida, ya la muerte, ya lo presente, ya lo venidero, todo es vuestro y vosotros de Cristo y Cristo de Dios. He aquí el legítimo humanismo. *Todo es para el hombre.* Para los hombres perfectos que se asimilan con Dios. Los otros hombres que no han querido labrar la plenitud de su perfección no tienen en sí razón de la propia existencia sino que ésta se justifica en ellos sólo como medio de hacer posible la salvación de los predestinados [13].

Todo es para el hombre. El mundo cósmico, el mundo de los hombres y aún, de alguna manera, el mundo de los ángeles. "Para la última perfección que se ha de lograr cuando sea completado el número de los bienaventurados, dispuso Dios diversos movimientos y operaciones de las creaturas; algunas naturales como el movimiento del cielo y las operaciones de los elementos por medio de las cuales se prepara la materia para la recepción del alma racional; algunos también voluntarios, como los ministerios de los ángeles que son enviados por causa de los que han de recibir la herencia de salud. De donde una vez obtenida la consumación de éstos, y ya asegurada de modo inmutable, cesarán para siempre las cosas que estaban a ella ordenadas" [14].

El movimiento del mundo, particularmente del mundo de los hombres, constituye la historia. Pero el movimiento nunca tiene en sí mismo la razón de sí. "Por el movimiento, con el cual Dios mueve las creaturas corporales, se busca y se intenta otra cosa que está fuera del movimiento mismo, a saber, completar el número de los elegidos, el cual, una vez obtenido, cesará el movimiento, aunque no la substancia del mundo" [15]. En la perspectiva con que, desde la eternidad, se ve la marcha del mundo,

[13] S. Thomas, *Suma Theol.*, 1, 23, 7.
[14] S. Thomas, *De Pot.*, 5, 5, ad 13.
[15] *Ibid.*, 3, 10, ad 3 y 4.

ésta se ha de detener cuando se alcance un punto prefijado. La sustancia del mundo no va a ser aniquilada; pero la medida del movimiento que esta substancia lleva en la actualidad sufrirá un paro. El mundo actual no tendrá entonces razón de existir. Y "vendrá el día del Señor como ladrón, y en él pasarán con estrépito los cielos, y los elementos, abrasados, se disolverán, y asimismo la tierra con las obras que en ella hay" [16]. *Todo en función del hombre.* Como asimismo la resurrección de los cuerpos, la "parusía" del Hijo del hombre, y "los otros cielos nuevos y la otra tierra nueva que esperamos" [17].

Todo es vuestro. Pero *vosotros, de Cristo.* Y Cristo no está al final sino en el centro de la Historia. El misterio de su muerte-resurrección y ascención atrae hacia sí la historia humana. Lo de antes y lo de después. El teólogo protestante Cullmann ha acentuado cómo en este misterio se ha cumplido ya el acontecimiento cumbre de la historia [18]. Ya no hay lugar a ningún mesianismo. Ya no se debe mirar tampoco hacia adelante, sino hacia Cristo, presente, quien actualiza y completa la plenitud de su cuerpo. La historia está centrada en torno del Cuerpo Místico de Cristo, de la Cabeza y de los miembros. El hecho importante que se está cumpliendo es la edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos a la medida de la plenitud de Cristo" [19].

Desde la resurrección de Cristo hasta el último hombre elegido que complete la plenitud de su Cuerpo, la Iglesia o la obra de Dios en el mundo está en estado de tensión, *de vela,* aguar-

[16] II S. Pedro, 3, 10.
[17] *Ibid.*
[18] *Christ et le temps,* Delachaux et Niestlé, S. A. Neuchâtel, 1947.
[19] Ef. 4, 13.

dando al Esposo [20], en estado de *misión*: "será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin" [21].

El cristiano tiene en sus manos la clave para medir el sentido, y con ello, el verdadero progreso de la historia: En el acrecentamiento que se produzca en el cuerpo de Cristo resucitado por los méritos de los santos consiste el verdadero y definitivo progreso de la Historia.

Regla verdadera y magnífica de la historia la que tiene el cristiano en sus manos. ¿Pero no nos servirá ella para evadirnos del tiempo? Porque, en verdad, la vida real de los individuos como la de los pueblos marcha por otros carriles. Asentar esta norma, ¿no será vaciar de su propia substancia a la historia profana? ¿Qué tienen que ver con este fin de la Historia las civilizaciones que se vienen sucediendo sobre el haz de la tierra, en ciclos de generaciones y corrupciones a que están sometidas todas las realidades terrenas?

No cabe duda de que la historia profana, —la ciudad terrena de San Agustín— tiene su substancia y su ritmo propios, diferentes si no divergentes de la ciudad de Dios. Los Libros Santos refieren ya que Caín, después que tuvo a su hijo Enoc, "púsose a edificar una ciudad, a la que dió el nombre de su hijo Enoc"; cuenta también que de los descendientes de Caín, Tubalcaín —el primer metalúrgico—, fué forjador de instrumentos cortantes de bronce y de hierro [22]. Después del diluvio nos muestran asimismo a los hombres concentrando sus esfuerzos en una tarea exclusivamente *civilizadora*, en la edificación de la ciudad de Babel,

[20] Mt. 25, 13.
[21] Mt. 24, 14.
[22] *Gén.* 4, 17-22.

hasta que el Señor, con la confusión de las lenguas, los dispersó por el haz de la tierra [23].

Los Libros Santos no se ocupan ya en adelante de la historia profana sino que, con el relato de Abrahán, entran en la Historia Santa propiamente tal y de ella se ocupan casi exclusivamente hasta el Apocalipsis. Pareciera que Dios abandonara la ciudad de los hombres a sus propios designios. La ciudad de los hombres nada tiene que ver con la de Dios, al menos *directamente*. Su vida se desenvuelve en un movimiento y en una dialéctica propias. Hasta pudiera pensarse algo más, y es que la estructura y la dinámica de las civilizaciones y de la vida profana de los hombres caen bajo el dominio del "Príncipe de este mundo" [24]. No porque sean en sí malas sino porque éste adquirió sobre ellas posesión, al ceder el hombre a su sugestión. Cristo trabó combate contra el diablo en las tres tentaciones y le venció definitivamente en la cruz, pero sobre otro terreno y con otras armas. Sobre el terreno de la historia santa y con armas específicamente santas [25].

De aquí que la historia profana se mueva bajo el alto dominio del Príncipe de este mundo. San Juan parece indicar las grandes leyes de la dialéctica de las civilizaciones. Dialéctica de la voluntad de poder por la dominación de unos pueblos sobre otros pueblos, —orgullo de la vida—; dialéctica del enriquecimiento sin límites con la miseria y sujeción correlativa de los más débiles, —concupiscencia de los ojos—; dialéctica de los celos y rivalidades sexuales, —concupiscencia de la carne—. Por esto San Juan contrapone la Historia Santa a la historia profa-

[23] *Gen.* 11, 9.

[24] *Juan*, 12, 31; 14, 30; 16, 11.

[25] Ver en *La Civilización puesta a prueba*, de Toynbee, pág. 272 hasta el final. *Emecé* Ed. B. A., y Solovief. *Les fondaments spirituels de la vie*, Casterman, pág. 124 y sigs.

na. "Sabemos que somos de Dios, mientras que el mundo está todo bajo el maligno" [26].

San Pablo muestra asimismo la contraposición de la dialéctica del mundo, en que hay rivalidad de judío y de griego, —luchas por la dominación política—; de amo y de esclavo, —luchas de dominación económica—; de varón y de hembra, —lucha por las satisfacciones carnales—; a la ciudad de Dios, en que "todos sois uno en Cristo Jesús" [27].

Las grandes pasiones de los hombres que estudian, analizan y combaten los Libros Santos son el motor del movimiento histórico de las civilizaciones. El cosmos corre hacia una unificación universal, bajo el férreo poderío del más fuerte. Toynbee ha visto bien cómo la civilización declina en la humanidad que progresa en la carrera por conseguir armas cada vez más poderosas [28]. Un imperio sucede a otro imperio, una civilización a otra civilización. Pero si la voluntad del más fuerte tiene fuerza de ley, la substancia profana de la historia es amasada en la injusticia y camina a la degradación y, por aquí, a la barbarie. Por esto, cuando una civilización se ha fortalecido devorando a la anterior que había entrado en decadencia, emerge por un momento en explosión de pujanza pero luego declina de inmediato para entrar en estado crónico de barbarie o en la muerte. Si atendemos a la substancia misma de que están formadas, esta es la ley que rige a las civilizaciones. Ley del nacimiento y de la muerte, propia de todos los cuerpos naturales. En este plano de la substancia profana de la historia, la tesis de Spengler parece definitiva.

[26] San Juan, 1 Carta, 2, 16 y 5, 19.

[27] *Gal.* 3, 27.

[28] El capítulo "El precio del progreso en la técnica militar", en "Guerra y Civilización".

Pero el grave error de Spengler es creer que la historia profana de los pueblos debe ser la única historia. Será quizás la única que puedan escribir los hombres. Pero no es la única que rige el desenvolvimiento de los hombres. En esa misma historia que escriben los hombres, urgidos por la dialéctica de la triple concupiscencia, Dios escribe otra historia, la verdadera historia, la historia definitiva.

Porque si es cierto que el orden profano de la historia no ayuda *directamente* a la historia verdadera que escribe Dios en la edificación del Cuerpo de su Unigénito, es cierto que de una manera *indirecta*, pero efectiva, también le sirve. Porque es en el mundo donde se edifica esta historia verdadera, aunque no se edifique ni con el mundo ni del mundo. La Historia santa está insertada en lo profano y mezclada con ello. La buena semilla es sembrada en el campo de la historia profana [29].

Ello determina que la historia profana cumpla una serie de servicios, en favor de la Historia de las almas, cuya naturaleza y medida sólo Dios conoce. San Pablo fijó también esta ley: "Sabemos, enseña, que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son escogidos" [30]. De aquí se sigue, que "lo que acaece en los escogidos, que son las partes más nobles del universo, no se hace en beneficio de otros sino de ellos mismos. No así lo que acaece en los hombres que han de ser reprobados ni en todos los seres inferiores de la creación, pues éstos se ordenan para el bien de los escogidos. Y así como el médico provoca una herida en el pie para curar la cabeza, así Dios permite el pecado y el mal en unos seres para el bien de los escogidos. Para que se cumpla la pala-

[29] Mt. 13, 38.
[30] *Rom.* 8, 28.

bra de la Escritura: *el necio servirá al sabio,* esto es, los pecadores a los justos" [31].

Por aquí aparece cómo la historia profana está sostenida por la Historia Santa. Y si es cierto que la obra de Dios en los suyos no se cumple sino en el ancho y turbulento campo del mundo, sujeto a su vez a la dialéctica de la triple concupiscencia, y si esto crea una interdependencia entre las dos historias, no se sigue que la historia profana arrastre hacia sí a la Historia Santa, sino, por el contrario, que ella es arrastrada y atraída por ésta. Pues los Santos juzgarán al mundo [32] y le vencerán [33].

Entre la Historia Santa y la historia profana dinamizadas, cada una de ellas por movimientos específicamente propios, se establece una interdependencia. La Historia Santa, según un módulo propio de Dios de escribir derecho en lo mismo que los hombres escriben torcido, sostendría y daría sentido a la historia profana. De aquí se siguen conclusiones importantes para la salud de la misma historia profana. La dialéctica de las concupiscencias que agita y hace progresar a los pueblos los llevaría a la catástrofe y a la barbarie si no recibieran, a través de los santos, efluvios de la vida de gracia. Para que se aprecie debidamente la amplitud de esta influencia piénsese que, en la doctrina católica, los escogidos no son solamente los que se salvan dentro de los lazos visibles de la Iglesia sino todos, aún lo que pertenezcan a Ella sólo por los lazos invisibles y que, como es sabido, los ha habido y lo hay en todas las sociedades primitivas y civilizaciones, aún en las más extraviadas. Este punto puede relacionarse con el sitio importante que asigna Toynbee a los grandes hombres, particularmente a los espirituales, y al movimiento de

[31] Santo Tomás, Comm. in *Rom.* 8, 28.
[32] *Sab.* 3, 8.
[33] I. Juan 5, 4-5.

Retiro - y - Regreso en el proceso de crecimiento de las civilizaciones [34].

Pero las civilizaciones profanas, aun con estos injertos de vida divina, irían a la catástrofe, si hubiéramos de atender a la razón de ser propia de estas civilizaciones. Ese orden profano es conservado, como dijimos antes, por una razón más alta, es a saber, la deificación del Cuerpo de Cristo. Por esto la historia, incluso en su aspecto profano, no sólo sigue una línea cíclica, —la única a que ha atendido Spengler— sino también una línea rectilínea o en espiral, o en rueda de un vehículo en marcha. La historia, la línea histórica, resulta de la conjugación de dos movimientos: del cíclico que rige la sustancia profana de las civilizaciones y del rectilíneo que señala el progreso de edificación ininterrumpida del Cuerpo histórico de Cristo. Pero la pesantez de la substancia profana es tan burda que, entregada a su propia dinámica, burlaría el plan divino, si en ocasiones no interviniera el mismo Dios por una acción personal, sobrenatural y soberana para asegurar el cumplimiento de este plan. Esta intervención se efectúa a veces espectacularmente como en el caso del diluvio y de la Torre de Babel; a veces, menos espectacularmente, pero con la misma soberana eficacia, como p. ej.: cuando Dios suscita varones de santidad excepcional como los reyes, obispos y monjes santos que, a la caída del Imperio Romano, salvaron la civilización; y como en el siglo XIII, cuando Santo Domingo y San Francisco de Asís, con sus órdenes mendicantes, rejuvenecieron la civilización cristiana.

Donoso Cortés, en una página de excepcional elocuencia [35], ha enunciado esta ley de la filosofía de la historia. Dice así:

[34] *Estudio de la Historia,* todo el tomo III.

[35] Carta a Montalembert, en Obras Completas, t. II, pág. 208. Ed. B. A. C.

"Aquí se trata de una cuestión muy grave: se trata de averiguar nada menos cuál es el verdadero espíritu del catolicismo acerca de las vicisitudes de esa lucha gigantesca entre el mal y el bien, o, como San Agustín diría, entre la ciudad de Dios y la ciudad del mundo. Yo tengo para mí por cosa probada y evidente que el mal acaba siempre por triunfar del bien acá abajo, y que el triunfo sobre el mal es una cosa reservada a Dios, si pudiera decirse así, personalmente.

Por esta razón no hay período histórico que no vaya a parar a una gran catástrofe. El primer período histórico comienza en la creación y va a parar al diluvio. Y ¿qué significa el diluvio? El diluvio significa dos cosas: significa el triunfo natural del mal sobre el bien y el triunfo sobrenatural de Dios sobre el mal por medio de una acción *directa, personal y soberana.*

Empapados todavía los hombres en las aguas del diluvio, la misma lucha comienza otra vez: las tinieblas se van aglomerando en todos los horizontes; a la venida del Señor, todos estaban negros; y las nieblas eran nieblas palpables; el Señor sube a la Cruz, y vuelve el día para el mundo. ¿Qué significa esa gran catástrofe? Significa dos cosas: significa el triunfo natural del mal sobre el bien, y el triunfo sobrenatural de Dios sobre el mal, por medio de una acción *directa, personal y soberana.*

Esta es para mí la filosofía, toda la filosofía de la historia".

Sea la conclusión de todo esto que la historia profana no tiene en sí misma su propia justificación, como viene pregonando en los más diversos tonos el historicismo hegeliano, diltheyano o heideggeriano. La historia no es la verdad. O si se quiere sí es la verdad y la única y definitiva norma de la vida; pero no la historia superficial que escriben los hombres, sino aquélla que, a través de los desvaríos de los hombres, escribe Dios edificando el Cuerpo de su Unigénito.

La historia profana, considerada en sí misma y con independencia de la Historia divina, no sólo no es verdad sino mentira, barbarie y catástrofe. Por esto la historia moderna, que se ha rebelado contra el principio sobrenatural y que ha querido llenar toda la realidad del hombre, viene cayendo, desde hace siglos, de precipicio en precipicio. Y el socialismo y la tecnicización de la vida humana señalan una de las simas más bajas a que puede descender el hombre, y que ciertamente acabará con el hombre si no se produce una intervención divina personal y soberana. Esta intervención habrá de producirse si el plan divino de la edificación del Cuerpo de Cristo así lo demandare. La razón humana no puede moverse aquí sino en un plano puramente conjetural, porque "inescrutables son los caminos de Dios" [36]. Pero los mismos Libros Santos señalan bastante claramente que Dios sostiene la substancia profana de la historia para que se cumpla la *obra misionera* de la Iglesia, llevando el Evangelio a todas las naciones. Y entonces vendrá el fin y consumación de la humanidad.

De manera que en un momento de la humanidad en que la soberbia del hombre ha desalojado a Dios de la tierra —Dios ha muerto—, y en que el hombre se cree Señor de la vida y de la muerte y no vive sino para inventar máquinas de destrucción cada vez más mortíferas, la única razón de alimentar una esperanza en favor de esta humanidad, que se ha cerrado todos los caminos de la misericordia, está en que "esta socialización y tecnicización de la vida" cumple un papel en el plan divino de la evangelización de los pueblos. El comunismo y la tecnicización sobreviven porque, de alguna manera, el Evangelio los sostiene.

[36] *Rom.*, 11, 33.

Es claro que de aquí no hemos de concluir, como pareciera hacerlo el P. Congar, que debemos aceptar la socialización y tecnicización de la vida; se sigue sí, que hemos de aceptar la propagación del Evangelio, —que es la razón misteriosa aunque efectiva de sostenerse de aquella socialización y tecnicización—; pero el Evangelio, a su vez, condena y reprueba el comunismo del mundo laico-proletario como condena y reprueba el liberalismo del mundo laico-burgués y como ha de condenar y reprobar mañana la apostasía universal del Anticristo. "Porque al inicuo lo matará el Señor Jesús con el aliento de su boca, destruyéndole con la manifestación de su "parusía" [37].

El P. Congar se empeña en su artículo en contestar a los amigos extranjeros que se preguntan si "este actual catolicismo francés está en decadencia, en crisis inquietante o más bien en renovación y vitalidad llena de promesas?" [38]. La respuesta es francamente optimista. "No ocultamos los peligros", contesta, "pero nuestra convicción es que una vez más Francia trabaja para el porvenir y para el mundo entero, y el mundo, en el fondo, lo siente..." [39].

Nosotros creemos que cabe una distinción. Este "catolicismo francés" tiene grandes méritos en el orden del pensamiento y aún en el de la acción. Está movido por un espíritu apostólico de superar situaciones perimidas y de suscitar un diálogo con el hombre, entregado al mundo moderno, que puede ser legítimo, al menos en principio. No todo ha de considerarse malo en ese hombre, ni aún en ese mundo. Hay allí una riqueza de valores, cuya asimilación al conocimiento y a la praxis de la Iglesia puede ser legítimo y conveniente. Y en este catolicismo

[37] II Tes. 2, 9.
[38] *Vie Intellectuelle*, février 1954, pág. 113.
[39] *Ibid.*, pág. 130.

hay un esfuerzo por penetrar, desde adentro, en los grandes temas de la filosofía, planteados por el hegelianismo, el historicismo, la fenomenología y la filosofía de la existencia; un esfuerzo por adquirir el sentido exacto del valor y significación de las ciencias físico-matemáticas, biológicas y de sus aplicaciones técnicas; un esfuerzo por renovar las ciencias teológicas, por una mayor profundización de la Biblia, de los Padres y por dar la exacta ubicación histórica a muchos problemas teológicos; un esfuerzo por alcanzar una noción más profunda y comprensiva de los problemas del hombre, en su dimensión personal y social y, por lo mismo, para aprovechar para el reino de Dios, las grandes exploraciones modernas en los campos de la psicología, la sociología, la antropología y la cultura; un esfuerzo por adquirir una más intensa valoración de la vida espiritual, litúrgica, comunitaria y misionera; un esfuerzo, en fin, por ser testigos de Cristo y de la Iglesia *en este preciso tiempo,* en el cual también se va haciendo el reino de Dios.

Este esfuerzo es admirable y debe ser alentado. Porque el cristiano debe vivir en su tiempo y no en una situación atemporal, indiferente al correr de las cosas. Este "catolicismo francés" puede tener razón contra otro "catolicismo arcaico", que se ha apegado a estructuras perimidas, que quisiera revitalizar situaciones anacrónicas, que quisiera evadirse de lo actual e instalarse en el mundo inmóvil de las esencias. Este peligro es tanto mayor cuanto hoy la Iglesia ha perdido casi toda influencia en la historia profana y ésta rueda aceleradamente de sistema en sistema, de invención en invención, de novedad en novedad y una generación no es suficiente para asimilar el conocimiento de los sistemas que surgen en cualquier plano del saber; sólo en filosofía, nuestra generación ha visto sucederse el neo-kantismo, el vitalismo, el historicismo, el neotomismo, el materialismo dia-

léctico, el actualismo y los más diversos existencialismos. Es claro que es mucho más cómodo ignorar todos estos sistemas, instalarse en una especie de filosofía intemporal y en ella abroquelado contemplar impávido la sucesión de los errores.

Pero el cristiano debe redimir el tiempo [40], insertándose en el tiempo. Porque, aunque el tiempo no es todo para él, como lo es para el hombre moderno que nunca tiene tiempo, sin embargo es algo, con realidad propia, y no nada, como para el hombre oriental, para quien sólo la eternidad cuenta [41]. Luego este tiempo que se nos da y que tiene un valor propio y real debe ser redimido.

Pero, aquí está todo el problema del "actual catolicismo francés": si, a veces, y muchas más de la cuenta, urgido por esta legítima preocupación, no cede al "*espíritu del tiempo*", y en lugar de incorporar el tiempo a la eternidad, no acomoda la eternidad a las vicisitudes del tiempo y el plan divino de la historia al sentido de los acontecimientos de la historia profana. El Apóstol, en cambio, nos previene diciendo: "No os queráis conformar al siglo presente" [42]. Porque el tiempo tiene un valor propio pero lo tiene en función de Jesucristo, el cual, colocado en el centro de los tiempos, da auténtico sentido a todo tiempo.

JULIO MEINVIELLE

[40] *Efesios*, 5, 16 .
[41] Ver Emile Brunner, La Conception chrétienne du temps, *Dieu Vivant*, N° 14.
[42] *Rom.* 12, 2.

¿PSICOLOGÍA DE LOS SANTOS?

No en sí mismo tiene el cristiano su centro existencial y significativo, sino en Dios, en Cristo y en la Iglesia. Cuando se desee saber qué es el alma de un cristiano, hay que consultar estas tres magnitudes: Dios en sí, Dios encarnado, Dios en la humanidad.

1. Dios en sí mismo es el sentido y la razón de ser del alma humana, no sólo en cuanto, como Creador, es raíz y objetivo del espíritu creado, sino además porque, en cuanto Dios sobrenatural, uno y trino, ha concebido y dado el ser a esa alma para concederle, por medio de la gracia, participación en su Naturaleza divina. Esta significación es la única concreta; resulta así decisiva por sobre todos los derroteros transitorios y particulares de la vida del alma. Quien pierda de vista ese objetivo, aunque descubra fragmentos de sentido, jamás logrará arrancar un sentido último y cabal a los valores y manifestaciones del alma. La causa final de una inteligencia humana y de un acto de inteligencia, conforme al plan objetivo de Dios sobre el mundo, sólo podrá comprenderla quien tome ese plan como substrato del acto de fe. La causa final de la voluntad humana y de un acto de voluntad la comprenderá quien tome ese mismo plan como substrato del acto de amor, divino y sobrenatural, a Dios y al prójimo. Es posible describir el ser y la esencia de la "Naturaleza", mas, para una interpretación final, hay que recurrir a esa causa final y a ese por qué de su creación: la relación de la gracia para con Dios. Viviendo en Dios y por Dios se agota el ser del cristiano.

2. Cristo es, como Dios hecho hombre, la Idea concreta, el Dios poseído por el hombre, idea por la que el hombre mide al hombre como ser existente en concreto. Pero Cristo colma la idea de lo humano, por cuanto es una persona divina subsistente en una naturaleza humana, cuyos actos y ocasiones son expresión de su divino Yo (a la vez que de su naturaleza divina). Su naturaleza humana es, como toda naturaleza, un "medio" (principium quo), por comparación con el objetivo propio de la persona (principium quod). La naturaleza humana de Cristo posee sin duda sus estructuras y leyes, pero éstas constituyen para su Ser divino una especie de instrumento indiferente, apto para todos los usos, del que emana la música de su Yo divino y por el cual se expresa Él a sí mismo y también sus divinas palabras y contenidos. Dicha naturaleza es limitada y finita, pero no puede decirse que por sí misma ponga límites a la voluntad divina de expresarse. Tampoco puede decirse que esté limitada en el sentido en que lo están otras naturalezas humanas individuales, que entre sí deben completarse como los miembros de un mismo cuerpo. Porque Cristo no es miembro, sino cabeza de la naturaleza humana. Por lo tanto, no puede decirse que haya tenido más capacidad natural para un oficio que para otro, más inclinación para ésta que para otra ciencia o actividad, que se coloque más bien en uno que en otro de los temperamentos, que tienda más bien a la ira que a la tolerancia, a la decisión tajante que al perdón, etc. Aunque no fué un todo difuso sino plenamente caracterizado, su Naturaleza era por completo un útil o instrumento de su Persona divina. Pretender descubrir en su Naturaleza el contenido de la Revelación sería tan vano como intentar deducir del teclado de un órgano una fuga de Bach, de la paleta de un pintor algún cuadro futuro. Hay allí muchas teclas, muchos colores, que no serán empleados; una nota aparecerá quizá sólo una vez, otro color, en cambio, será de frecuente aparición. Sobre ello nada revela el instrumento. Se ve, pues, a las claras, que, fundamentalmente, no existe una psicología de Cristo. Sólo podría existir en el caso de que hubiese también una psicología de Dios (ya que Cristo es Dios), y ello resulta absurdo. Para llegar a ser una ciencia, la psicología exige un objeto determinado, delimitado, explicable por sí mismo. Pero la psiquis de Cristo jamás podrá explicarse a partir de sí misma, esto es, haciendo omisión de su Persona divina. Todas sus palabras, obras, acciones, tienen sólo un sentido: revelar al Dios. Son todas, como no se cansa de repetir San Agustín, formas diversas de palabras humanas que

expresan todas la única palabra divina y su único sentido divino. Si se olvida esto por un solo momento, no queda como residuo ni siquiera una "humana sabiduría", sino el absurdo más completo. Si Cristo no es Dios, entonces es un ser patológico y hay que dejarlo a los psiquiatras. Vive el cristiano de la gracia de Cristo. "Vivo en verdad, pero no yo, sino que Cristo vive en mí." Lejos estamos del identificarse con Cristo como creyente; éste mantiene los límites de su alma y la inmutabilidad de su yo creado. Pero, merced a su incorporación dentro de Cristo, ambas cosas se relativizan a un campo de expresión de la vida de Cristo en él, lo único que en adelante conferirá sentido a su vida y será ley de su pensamiento y de su acción.

3. La Iglesia es la forma concreta de aquella incorporación: comunidad en el Cuerpo místico de Cristo. Y así como el miembro recibe toda su estructura de su función dentro del cuerpo, así recibe el cristiano su misión —para él forma concreta de la Gracia— a partir del organismo de la sagrada comunidad. La misión fué contenido y foco de la vida de Cristo sobre la tierra; de ella habla, la cumple, por su causa muere. La misión es contenido y foco del miembro de Cristo dentro de la Iglesia: si el cristiano quiere saber qué es él, para qué vive, qué es lo que debe hacer, únicamente tiene que inquietarse por examinar su misión, aquel "charisma" de que siempre habla San Pablo y que es la obra santificadora del Espíritu Santo dentro de él mismo, lo absolutamente personal en su persona y lo absolutamente impersonal y funcional en su relación de instrumento dentro de la Iglesia. Por comparación con esta misión se relativiza todo dentro del alma del cristiano. No es algo abstracto, sino lo más absolutamente concreto que existe: la vida de Cristo en su alma por medio del Espíritu Santo, que pone totalmente esa alma al servicio de la glorificación del Padre. El cristiano es servidor del Evangelio, testigo en todo de la verdad de Cristo, cualquiera sea la cosa que realice en la tierra. Lo que pueda ser, además de eso, carece de importancia; no vale la pena preguntar por ello.

Por lo tanto, vale para él también lo que valía para Cristo: la relativización de su contenido anímico merced al objetivo de su misión hace imposible toda psicología exclusiva, y por dos motivos:

1º Porque en su contenido anímico (y por ello, cuanto más seriamente

considera su cristianismo, tanto más fácil es que su ser se transforme en conciencia) nada hay que pueda separarse del contexto de Dios, de la gracia, de su misión, sin que pierda por completo su forma y su sentido. Lo que yo haga como cristiano sólo podrá comprenderlo quien conozca mi creencia, y la conozca como creyente. Puede ocurrir, empero, que yo mismo no lo comprenda, sino que lo realice por obediencia a la fe, dejando en manos de Dios la previsión y la responsabilidad consciente. Pero si las normas cristianas no alcanzan a explicar un acto de fe en su sentido final y en sus últimas consecuencias, con mayor razón se revelarán impotentes las normas de la psicología natural. Basta recordar ciertos actos abstrusos atribuídos a los profetas del Antiguo Testamento, y cuya significación ellos apenas comprendían, si es que no la ignoraban del todo. Como ejemplo para todos los creyentes, son obedientes servidores del Verbo y expresan simbólicamente en su obediencia una verdad, que dejan que se encarne en ellos y que sea válida para el mundo sin que aspiren por ello a convertirse en norma de acción ni a fijar el sentido que a esa acción deba asignarse.

2º Porque lo que se propone Dios con un alma no puede de ningún modo deducirse del contenido anímico. No importa que encontremos en los no creyentes la opinión de que, a partir de los "elementos de este mundo" (Gal. 4, 3), son capaces de prever, con mayor o menor necesidad, el curso de su vida: por medio de la herencia, la fisiología, la astrología, etc. Bien sabe el cristiano que todos estos "elementos" solamente constituyen un teclado, en el que puede ejecutarse una melodía, o bien otra totalmente distinta. La misión de lo alto, que cada cual de algún modo posee, aunque sea en algunos más total, exigente y universal que en otros, actúa con pleno predominio sobre las posibilidades del alma. De ninguna manera se la puede subordinar a la estructura de dichas posibilidades en forma tal que fuera posible deducir de una especie de "test" total (suponiendo que tal cosa exista), y entre otras particularidades del alma, también la misión sobrenatural. Una aptitud natural para la renuncia es, con suma frecuencia y desde el punto de vista sobrenatural, justamente lo opuesto: el impotente es con seguridad mucho menos apto para el celibato que el normal, en lo que a su sentido cristiano se refiere; así como el Yogi insensibilizado a los dolores es lo menos apto que podamos imaginar para la cruz cristiana. ¿Quién tendrá, pues, "aptitud" o inclinación natural hacia la cruz? ¿Se eligió acaso a Pedro para roca de la Iglesia sobre la base de su aptitud natural? No negamos que el

contenido anímico se utiliza en la misión, pero de qué manera se utiliza es lo que escapa a cualquier psicología naturalista.

3º La situación indirecta de la aptitud e inclinación respecto de la misión implica que ésta no sólo puede escoger libremente lo natural, sino también, y sobre todo, completarlo con su capacidad creadora. Con esto se anula en el plano cristiano la ley, ya muy dudosa en el reino natural, de la invariabilidad del carácter o temperamento. "En manos del Señor, el corazón del rey es como agua de las acequias; Él lo conduce adonde quiere" (Prov. 21, 1). Él puede separar partes enteras, mediante el fuego de la absolución y de la gracia; agregar partes enteras, al hacer fuerte lo que por naturaleza era débil; colocar ante el pueblo a un tímido como Moisés, endurecer como una roca a un hombre inestable como Pedro. Y no se diga que con ello les quita su esencia personal, ya que nada hay más personal que la misión. Sí, la persona cristiana deja precisamente de ser un carácter indeciso y ambivalente en el instante en que toma idea clara y decisiva de su misión y se somete a sus leyes.

Será suficiente tomar lo antedicho en su forma más pura y radical para tener el caso de los santos.

Santo es aquel cristiano que, amén de poseer una misión sobrenatural excepcionalmente marcada y exigente, se ha puesto a su disposición con todas las fuerzas de su cuerpo, de su alma y de su fe. Merced a la osadía de este servicio total se torna el santo la más fuerte personalidad cristiana, por tanto la que más rehuye una psicología que parte de lo inferior, de la "naturaleza" para sus generalizaciones. Sólo puede comprenderse a los santos a partir de *su* mundo propio, al menos del mundo de la fe seriamente confirmada, del sí de la santidad arraigada. Toda tentativa de explicarlos fuera de su fe naufragará en errores no menos absolutos que las psicologías de Cristo: el San Francisco de Sabatier, el San Ignacio de Fülöp-Miller no son mucho más fidedignos que el Cristo de Renan. Pero no basta con eso: los santos, a quienes así se intenta criticar, son ellos mismos para el creyente la norma y regla de la crítica, más aún, del juicio. Son ellos jueces al lado de Cristo, pues, como lo expresa Santo Tomás de Aquino, "en ellos se traslucen los decretos de la justicia divina, con relación a los que serán juzgados los hombres, así como en un Libro se conserva la Ley" (S. T. Suppl. q. 89, 1). Puesto que participan por medio de la gracia de la Idea de los

hombres en Cristo, se tornan para nosotros ideas secundarias, y juzgarlas con las normas de una ciencia natural y mundana es doblemente impertinente. Para ellos se dijo ante todo la frase de San Pablo: "El hombre espiritual todo lo juzga, sin ser él mismo juzgado por nada" (1 Cor 2, 15).

La mediocridad de los hombres está siempre dispuesta a considerar como "exageraciones" los actos de los santos. Sea en forma total, por cuanto se intenta limitar el "tipo" del santo por comparación frente a otros tipos humanos, para fijarle una "posición extrema" (cosa sólo posible en los no creyentes), o bien por cuanto se considera como "exageradas" ciertas hazañas o actitudes de los santos, lo que a menudo suele suceder en el ámbito de la fe. Pero mucho de lo que aparece ante la medianía como exagerado, o hasta rebuscado e incomprensible, fué cumplido por ellos en una fase determinada de su misión, en un momento que lo exigía así y no de otro modo, y que tal vez fué preparación e inexorable condición para lo subsiguiente. Y mucho sería quizá plenamente comprensible para quien experimenta algo parecido al santo, para quien haya visto o padecido lo que él: una constante ocupación con la cruz en aquél cuya alma es inclinada expresamente por el Espíritu hacia tales misterios; un fuerte secreto, ayuno, vigilia y mortificación en aquél a quien el Espíritu desea en particular conceder participación en los misterios correspondientes de la vida de Jesús: sus vigilias nocturnas, su ayuno de cuarenta días, su flagelación, etc. Cuando un San Francisco de Asís se designa a sí mismo como el mayor de los pecadores, no sólo tiene razón (y hay que cuidarse de negarle con la mejor buena voluntad ese derecho), porque se siente capaz de cualquier pecado y reconoce en sí los pecados como latentes y listos para el ataque, sino también, y sobre todo, porque se sometió al peso de la cruz, aceptó en sí a Aquél que quiso albergar todos los pecados del mundo y ante su Padre del cielo no quiso ya distinguir entre su persona y los pecadores del mundo. Esta distinción es justamente la que en algunos momentos de la historia hace inactual este misterio del sacrificio vicario. ¿Por qué no podría el Espíritu revelar al santo justamente ese misterio, para otorgarle participación en él?

Para los mediocres los santos son siempre la excepción, en cambio para Dios son ellos el caso normal, por ser los que más se acercan a la norma de Cristo y se convierten por lo tanto en norma para todos los hombres. Anormales son por lo contrario para Dios todos los pecadores, junto con sus doctrinas sobre la "vida normal o anormal del alma", cuando sus normas no se

compadecen con las normas del Evangelio. Y estos pecadores contra las normas tendrán que pasar junto con sus teorías por el fuego del juicio de los santos, y si "con oro, plata y piedras preciosas, o más bien con madera, heno y paja, han construído, se ha de revelar en cada obra; el Día lo hará patente, porque él se manifiesta en el fuego" (1 Cor 3, 12-13). A Dios interesa tan sólo la norma, y todo lo demás en cuanto a ella se asemeja, o puede ser traído a semejanza. Cuanto de ella se separa o se le opone es en esencia lo no interesante, y no vale la pena ocuparse de ello. Por lo tanto, al hombre sólo le es lícito considerarse como cristiano cuando lo es por mandato divino, esto es, al servicio del apostolado y del testimonio, o bien del sufrimiento y del pecado.

No hay cosas más diversas que los destinos, las situaciones, las misiones de los santos. Nada permite caracterizar un tipo único de santidad. La sola unidad, a la que pueden referirse sus vocaciones y en la que se sintetizan, es la vida del Dios hecho hombre; una unidad por lo tanto que no está vedada a nuestra comprensión, pero que ésta no logra captar y definir en un concepto finito de creación humana. Cada vida de santo es participación en algún aspecto cabalmente determinado de la vida de Jesús; pero jamás se conseguirá, acumulando las vocaciones de los santos, un cuadro que agote la riqueza de Cristo, o que agote la psicología del Salvador. Y como la totalidad de Cristo es, si bien encarnada en la naturaleza del hombre, una totalidad divina y personal, el genuino Concreto universal del mundo, será imposible derivar de un universal abstracto cualquier deducción sobre una vocación en su totalidad o sobre las leyes que deberán necesariamente regir el curso de sus fases. Lo asequible es una suerte de fenomenología sobrenatural de los santos y de la santidad, y ello a partir de la fe. Para finalizar, demos tres puntos por sentados:

1. Toda santidad participa de lo absoluto del Evangelio y de la palabra de Dios, que también en forma humana es un fuego que consume. Quien, como el santo, tiene el centro de su vida en el Evangelio, quien vive en su ser más íntimo y en todas las ramificaciones de su alma transido por la fe, abrasado en este fuego central, no puede sino arder y, ardiendo, incendiar el mundo. Lo absoluto del Evangelio es la forma en que se hace siempre presente en cada vocación de santidad, a despecho de diferencias particulares: como absoluto de paciencia, de verdad, de caridad, de contemplación o de

expiación. Lejos está tal absoluto de aniquilar lo propiamente humano del carácter del santo, así como tampoco el fuego de Dios consume la naturaleza de Cristo. Pero el santo tiene conciencia de que lo absoluto en él no es él mismo, sino la misión emanada de Dios, y esta distinción para él evidente ahonda cada vez más la huella de su humildad. La humildad hace posible a su vez lo absoluto del testimonio, la exigencia, hasta la dureza, con que opone la luz, de la que debe ser portador, a todas las tinieblas que intenten dominarla. Lo reviste una especie de intangibilidad, que en lo externo puede recordar al Antiguo Testamento, pero que fundamentalmente pertenece al Nuevo: la inviolabilidad de Cristo, su oposición a todo pacto con el mundo, su juicio inexorable sobre el tibio y el fariseo. Todos los sermones misionales y de aliento a los jóvenes atestiguan esa transmisión de la absolutidad carismática, que no se identifica del todo con la absolutidad funcional de la Iglesia [1]. Merced al don de la gracia se despoja el santo de toda vacilación que entorpezca su misión y que bien pudiera surgir al considerar sus propios pecados y su indignidad. Él es un mensajero. Tiene que servir como testigo, dar luz, ser el alcázar sobre la montaña; ya no está libre de responder con un no a su misión.Y ante el ejemplo de los santos se hace evidente que el mismo Cristo, si arde en ese mismo fuego de absoluto, no es tanto por ser Él Dios como por consumirse en su celo por la Gloria paterna y por la misión que su Padre le encomendara. El absoluto en Él es el Verbo —cosa que también Él es como Persona— pero que se siente en un todo como Verbo del Padre. De este modo se conjugan en Él conciencia y humildad de su misión.

2. Según expresión de San Agustín la gran mayoría de la humanidad como asimismo de la Iglesia permanecerá siempre en la mediocridad, y el individuo tendrá que surgir siempre en oposición a dicha mayoría, que cree y a la vez no cree, acepta y a la vez no acepta; de tal manera la existencia del santo se agota cada vez en la lucha entre la luz y las tinieblas, sobre aquella breve línea, afilada como hoja de cuchillo, que representa en San Juan el encuentro de ambas y que lleva el nombre de juicio. Él es por esencia el que elige el camino más estrecho y, cuanto más ancho sea el camino

[1] La Iglesia está formada por apóstoles y profetas, por la función y el Carisma. I, Cor., 12, 28; Ef., 2, 20; 3, 5; 4, 11.

que recorran dentro de la Iglesia los apaciguados, los mediocres, los cómodos y los seguros, tanto más estrecho deberá ser el camino recorrido por el santo: tan estrecho que puede reducirse a una cuerda tendida sobre el abismo; tan insignificante que los que contemplan podrán llegar a considerarlo no un camino sino una dirección equivocada. Tardíamente, cuando haya llegado al pináculo, cosechará una gloria que no estaba en sus ambiciones y que sólo le parecerá aceptable en bien de los demás. Porque, aunque sepa cuántas malas interpretaciones se mezclan con esa gloria, podrá ser él sin embargo para la muchedumbre de hermanos una muestra del poder de Dios, que vale más que cualquier desfallecimiento u oposición del ser humano que él era. Desde la práctica medianía, el santo aparece como un "merodeador por los bordes", pero en realidad su "borde" es propiamente el centro, y sus extremos tienen la anchura de la eternidad. No por celo deportivo se empeña él en su empinada cuesta, sino por obediencia. A tal camino acompaña por necesidad, "el desear con todas las fuerzas, lo que siempre deseó y soportó Cristo Nuestro Señor: ...injurias, falsos testimonios, padecimiento por causa de injusticia, ser tomado y considerado como imbécil, sin haber dado motivo alguno para ello" (S. Ignacio). Santa Teresita halla para describir el destino del santo una metáfora encantadora: su misión es regocijar al Niño Jesús como un trompo danzarín, que sólo se tiene en pie cuando gira, y sólo gira cuando ha sido nuevamente herido por un cordel: "Y bien, deja que tus hermanos te enseñen tu camino, y muéstrate tanto más agradecido a aquellos que más han contribuído a precipitar tu marcha" [2]. Y así como San Pablo debió pasar de los cristianos a los judíos, y de éstos a los gentiles, con lo que se vió precisado a imitar a su Señor, así no se maravillará el santo de todos los tiempos de que el primer rechazo comience en el círculo más íntimo.

3. Por último, el santo se encontrará particularmente colocado en la situación de su Maestro en el momento de experimentar un acontecimiento en la historia del mundo que es al mismo tiempo un acontecimiento escatológico; en el tránsito de la Antigua a la Nueva Alianza, momento que, aunque ocurrido de una vez por todas, estará siempre ocurriendo hasta el final de los siglos. Cualquiera sea su forma, el contenido de su misión con-

[2] *Geschichte einer Seele, Neue Übertragung, Johannesverlag,* 1947, 264.

sistirá por tanto en el cumplimiento, y a la vez la superación, de lo antiguo por lo nuevo. Dejará atrás la Ley, franqueando sus límites hacia el Amor, al mismo tiempo que demostrará su paso por una escrupulosa obediencia a los antiguos mandamientos, ya que el cumplimiento de los nuevos mandamientos entraña por descontado la observancia de los antiguos. Con tanta mayor necesidad recorrerá el camino que va desde los mandamientos de la Antigua Ley a las advertencias del Nuevo Testamento, que según las divinas palabras son puertas hacia la perfección: "Si quieres alcanzar la perfección..." (Mat 19, 21); si bien existen múltiples posibilidades para seguir los consejos del Señor, no faltarán en una u otra forma en cada destino de santidad. Son en verdad el camino más breve hacia el Amor, más aún: la perfecta expresión del Amor, que ha desechado todo lo propio para vivir solamente por Dios y por el prójimo. El Amor es el sentido y contenido final de toda vida de santo; un amor tal como el mundo no conoce y como no es capaz de sentir el alma humana, pues aspira a que Dios, que es Amor, viva en él y ame a través de él.

HANS URS VON BALTHASAR

(Traducción del original alemán de José M. Coco Ferraris)

LA EVOLUCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA: DE LA CONCIENCIA A LA EXISTENCIA

1 — El "ego" puro, realidad ontológica a la que conduce la reducción trascendental, tanto en "*Ideen*" como en "*Cartesianische Meditationen*", de Husserl, no se da en la forma de los "seres naturales". No es "una pequeña parcela del mundo", que, para el yo filosófico, constituiría el único ente mundano susceptible de evadirse de la duda y a partir del cual se podría, por medio de deducciones bien orientadas y siguiendo sus principios innatos, descubrir el resto del mundo. Pero el "ego" no debe ser concebido tampoco como una especie de residuo con percepción, existencia y certidumbre propias y diferentes de las del resto del mundo. Lo que esencialmente se puede sostener es que las realidades naturales son relativas al "ego", el cual lleva al mundo en sí a título de unidad de sentido siendo por esto su premisa necesaria [1].

El "ego" constituye el mundo, pero nuestra "posición natural" nos impide captar y comprender su función constituyente. De aquí que la reducción al ponernos en presencia del "ego" trascendental nos permite captar en su mismo origen nuestra actividad constituyente bajo las diferentes formas concretas que reviste y por añadidura alcanzar el verdadero sentido de la "posición natural".

2 — Sin embargo es menester mantener con firmeza que el "ego" no constituye una pura condición lógica, sino un *ser*.

[1] Cf. Husserl: *Méditations Cartésiennes*, Ed. Vrin, p. 21-23.

¿En qué sentido debe comprenderse esto? ¿Es el "ego" permanente e idéntico a sí mismo a través del flujo de conciencia? Si así fuera habría que anotar algunas dificultades. ¿Tendría acaso el "ego" trascendental la misma indubitabilidad que los estados de conciencia captados fenomenológicamente? Veamos la objeción de Sartre: "Lo trascendente debe ser sometido también al proceso de la reducción fenomenológica." El "cogito" afirma demasiado. El contenido cierto del pseudocogito no es "*yo tengo conciencia* de esta silla", sino "*hay* conciencia de esta silla" [2]. Por otra parte el "cogito" ¿no aparecería como un principio misterioso, opaco, oculto detrás de las *erlebnisse* o experiencias vividas?, ¿o como una potencia supramundana? Se advierte que nos encontramos por este camino con los mismos problemas que en Descartes planeaba la teoría de la sustancia espiritual (res cogitans). Estos problemas se encuentran simplemente traspuestos al plano trascendental, del cual, por ende, ni la existencia ha sido establecida, ni la ambigüedad suprimida.

En efecto. ¿Se pueden considerar este origen y este principio tan evidentes como las "cogitationes" o la conciencia en general? ¿Se puede decir sin más, que es éste un dato intuitivo? ¿No sería más bien una "cosa" construida por el pensamiento discursivo? Y en este caso, ¿qué valor tendría esta construcción metafísica?

En definitiva, el trascendentalismo del yo puro en Husserl, ¿no es análogo a lo que se entiende tradicionalmente por espiritualismo? Así pareciera resultar de las propiedades que éste le atribuye: el "ego" puro es un ser real que, no sólo se sitúa aparte del mundo y posee un modo propio de existencia, sino que, además da al mundo su significación. El lenguaje nuevo y complicado de la fenomenología, observa J. P. Sartre, en lugar de dar una solución a los viejos problemas no hace sino oscurecerlos.

3 — ¿Cómo definir la situación del "ego" trascendental por relación a las "cogitationes"? El "ego", ser real, provisto de un poder constituyente, es, por necesidad, suprahistórico, está más allá del acontecer (el que se expresa por las "cogitationes"), lo domina y lo juzga permaneciendo exterior o superior a su flujo. Hay por lo tanto, en mí, que me encuentro "en situa-

[2] Cf. J. P. Sartre: *La transcendence de l'ego. Recherches philosophiques*, 1936-37, p. 36.

ción", un elemento ahistórico que debo salvar —anota Ricoeur— "a través de la historia y aun, a pesar de la historia" [3].

A esto se añade otra dificultad. Husserl presenta al yo psíquico como observador objetivo del yo animal mientras el "ego" trascendental deviene algo así como un espectador desinteresado del yo psíquico. Mas entonces, ¿cuál será el espectador del "ego" trascendental?, ¿cuál, el punto de apoyo de los análisis fenomenológicos? Se nos preguntará cómo estamos en condiciones de describir la actividad constituyente del "ego" trascendental, si esta actividad es precisamente la que hace posible a la vez la existencia del sujeto que procede a la descripción y la existencia de los objetos sometidos a la misma. ¿No necesitaremos escalar, por así decirlo, un puesto de observación más elevado todavía? ¿No se impondrá la presencia de un cuarto observador, superpuesto al precedente, y más desinteresado aún para analizar la actividad del tercero? No se alcanza a comprender cómo, en estas condiciones, pueda existir esperanza de escapar del "regressus ad infinitum" [4].

4 — De esta manera, por comprometido que esté el yo empírico en las contingencias de la historia, se puede, en opinión de Husserl, merced a la actividad del "ego" trascendental acceder a lo necesario y a lo universal, en el mismo hecho contingente [5]. Y aunque el "ego" no pueda concebirse sin el mundo-fenómeno (su objeto intencional) [6], escapa de alguna manera al mundo. Y es que, si bien el "ego" no se percata de sí mismo sino por la actividad gracias a la cual constituye el mundo; esta actividad constituyente prueba que es una realidad trascendente al mundo natural la cual tiene una suerte de vida propia. El "ego" está presente en todos mis actos, sin que yo lo sepa explícitamente; es él quien opera las reducciones eidéticas y que me permite remontar al principio que él mismo constituye. "Yo, que permanezco en la actitud natural, soy también siempre "ego" trascendental, pero no llego a advertirlo, sino al efectuar la reducción fenomenológica" [7].

Pero encontramos todavía aquí una dificultad que parece insuperable,

[3] Cf. P. Ricoeur: *Husserl et le sens del'histoire*, "Revue de Métaphysique et de Morale", julio-octubre 1949, p. 280 ss.

[4] Cf. Strassen: *Le problème de l'âme*, 1953, p. 70.

[5] Cf. Husserl: *Méditations Cartésiennes*, p. 58 ss.

[6] *Ibid.*, p. 31.

[7] *Ibid.*, *ibid.*

y que ha sido señalada por Roman Ingarden [8]. Consiste en el problema de saber si es posible para un solo y mismo sujeto "ser a la vez el yo puro que constituye y el yo real que es constituído, supuesto que los caracteres propios que les son respectivamente atribuídos se excluyen mutuamente y no pueden coexistir en consecuencia, en la unidad de un objeto" [9].

De todo esto se desprende que Sartre acertaba al apuntar que la doctrina de Husserl plantea los mismos problemas que la teoría cartesiana del yo sustancia. Del plano fenomenológico hemos pasado al plano "de las preocupaciones metafísicas y críticas" siendo ésta una de las razones por las cuales los fenomenólogos contemporáneos descartan el "ego" trascendental tal como Husserl lo concibe en sus Meditaciones Cartesianas. Estiman, en efecto, que esta concepción conduciría al idealismo, sin resolver tampoco las dificultades del dualismo cartesiano, es decir, aquéllas que origina el seudoproblema de la unión del yo empírico y el "ego" trascendental. Hay que entender, según ellos, la reducción fenomenológica trascendental de una manera más amplia y comprometerse resueltamente en el camino abierto por el mismo Husserl en sus últimas obras y en sus inéditos, especialmente en *"Erfahrung und Urteil"*.

5 — Husserl, en efecto, no ha cesado de volver sobre la cuestión de la reducción trascendental, y la problemática de esta reducción tiene en sus inéditos un lugar cada vez más destacado. El fin de la reducción es siempre el mismo: se trata de descubrir los fundamentos, de alcanzar lo indubitable. Pero la reducción no se presenta ya como en las Meditaciones Cartesianas

[8] Cf. Roman Ingarden N.: *Kritische Bemerkungen zu den Cartesianische Meditationen*, citado en "Husserliana", t. I, p. 213.

[9] Stephan Strassen anota todavía (loc. citada p. 53): En el cuadro de la metafísica husserliana la vida trascendental tiene un poder creador; las diversas formas y los diversos niveles del ser deben su valor existencial a las diversas actividades intencionales constituyentes. Pero entonces se plantea la cuestión: un tal espíritu creador, ¿merece todavía el nombre de ego? ¿En qué medida podemos afirmar que sea *finito y limitado*? ¿En qué medida puede poseer una *individualidad*? ¿Se tiene aún el derecho de llamarlo *contingente* en el sentido metafísico del término? Un tal ego, ¿no debe acaso existir en forma *necesaria*, no debe ser algo más que *individual*, no debe ser *eterno e infinito*? Si la respuesta es afirmativa, hay entre el idealismo trascendental de las *Meditaciones Cartesianas* y el idealismo objetivo un parentesco evidente.

bajo la forma de un retorno idealista al mundo del pensamiento, y no se dirige al hallazgo de un "ego" constituyente universal. Aparece ahora como un medio al servicio del descubrimiento de lo inmediato, esto es, el conjunto de las relaciones vividas que mantenemos con el universo antes de toda contaminación discursiva, vulgar o científica, destinada a construir un mundo de objetos y de relaciones mecánicas. Significa un ensayo de reencontrar el origen, para captar el momento en que constituímos el mundo de los útiles y de la ciencia. En este punto de vista, "volver a las cosas mismas" —escribe M. Merleau Ponty— "es volver al mundo anterior al conocimiento que es sin embargo objeto temático de éste y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa o dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que primeramente aprendemos lo que es un bosque, una pradera o un río" [10]. Este mundo "está ya ahí" antes de cualquier análisis que de él pueda hacerse; es el medio natural de la totalidad de nuestros pensamientos y de nuestras percepciones explícitas. La "actitud natural" nos impedía alcanzar este origen y comprenderlo, y es por esto que se hace necesario abandonarla si se quiere volver a la captación de lo inmediato.

Pero ¿cómo concebir este inmediato? Para los fenomenólogos contemporáneos coincide con la *existencia*, con el comportamiento. ¿Qué es entonces la existencia? Es el conjunto de las relaciones vividas que mantenemos con el universo. Estas relaciones no se reducen a la actividad cognoscitiva intencional a menos que nos coloquemos en el simple estadio de sujetos epistemológicos. La filosofía existencial consiste en tomar por tema no sólo el conocimiento o la conciencia, entendidos como actividades que ponen en plena autonomía objetos inmanentes o trascendentes, sino la existencia, es decir, una actividad dada a sí misma, en una situación natural o histórica y tan incapaz de ser abstraída como reducida.

El conocimiento vuelve a ser colocado en la totalidad de la "praxis" humana y se le hace sufrir todo su peso. "El sujeto deja de ser únicamente sujeto epistemológico para convertirse en sujeto humano" [11].

Comprendida así, la existencia se identifica con el comportamiento, si es que, por oposición al monismo materialista, se define comportamiento

[10] M. Merleau Ponty: *Phénoménologie de la Perception*, p. 111.
[11] M. Merleau Ponty: *Sens et non sens*, p. 271.

como "el debate y la explicación perpetuos del hombre" con el mundo físico y el medio social [12].

Pero si además el comportamiento es estructura y forma y no simple acumulación de acciones y de reacciones calcadas sobre el tipo de la causalidad mecánica unilinear; volver a lo inmediato será entonces propiamente des-cubrir el mundo de formas y de estructuras que expresan nuestro contacto directo con el universo material y social.

6 — Ahora bien. ¿Cuál será la disciplina que se ha de ocupar de este análisis de lo inmediato?, ¿la ciencia psicológica?, ¿la fenomenología?, ¿la metafísica?

Anotemos previamente que el inmediato al que nos dirige la reducción, puede llamarse con propiedad *trascendental*, ya que es el fundamento sobre el cual debe construirse todo el resto y goza además de un cierto carácter de indubitabilidad. Y, no obstante, lo trascendental no es el mundo del pensamiento puro, al cual se reduciría todo, ni mucho menos el conjunto de las condiciones a priori de la posibilidad del pensamiento (según la teoría de Kant) ni tampoco un "ego" suprahumano tal como Husserl lo concebía en sus Meditaciones Cartesianas. Es más bien la realidad de hecho que constituye mi existencia concreta en el medio físico y social de mi comportamiento, es decir, en suma, la experiencia misma, pero captada en su viviente punto de partida. De este modo se explica todo el resto, tanto el conocimiento real como el científico, pero se explica a título de realidad de hecho. Vemos entonces por qué Merleau Ponty identifica la ciencia psicológica con la metafísica, al menos hasta un cierto punto, al admitir en *"Phénoménologie de la perception"* [13] que el análisis trascendental plantea y trata de resolver los problemas de constitución por los cuales el "campo fenomenológico deviene campo trascendental". Además, sostiene en la misma obra, la actitud propiamente trascendental no puede ser totalmente elucidada si no se examina "la significación trascendental del tiempo" [14]. En definitiva "las ciencias del hombre, con su orientación presente son metafísicas o transnaturales en esto: que nos hacen redescubrir, con la estructura y la comprehensión de

[12] M. Merleau Ponty: *La structure du comportement*, p. 3, nota 1.
[13] P. 73.
[14] P. 63.

la estructura, una dimensión de ser y un tipo de conocimiento que olvidamos en la actitud natural" [15]. No se comprende cómo podría ser de otra forma, si se quiere guardar para la razón y para el orden el carácter de facticidad [16]. Ya que no es posible evadirse de la facticidad no nos queda otro recurso que identificar reflexión psicológica, fenomenología y metafísica.

7 — ¿Cómo concebir la realidad humana en el contexto de la fenomenología existencialista?

Ante todo, el sujeto que practica la reducción es siempre un sujeto individual, ligado a una situación determinada y que procede valiéndose de los instrumentos culturales que le han sido proporcionados por su educación, los esfuerzos que ya ha debido realizar, su historia [17]. Todo pensamiento filosófico está ligado a condiciones históricas. Nadie es capaz de huirles, pues el único sujeto de conocimiento es "...el sujeto humano, que, por una continua dialéctica, piensa según su situación, forma sus categorías en contacto con su experiencia y modifica esta situación y esta experiencia con el sentido que les encuentra" [18]. Ésta es la razón por la cual las verdades descubiertas por el sujeto no son jamás absolutas, es decir que, como verdades humanas, o bien son siempre incompletas, aproximativas y constantemente perfectibles —afirmación que es plenamente aceptable—; o bien, en esto mismo por lo que merecen el nombre de verdades, pueden ser reemplazadas por otras del todo diferentes —afirmación que conduce directamente a un escepticismo de tipo nietszcheano— [19].

En definitiva, la fenomenología contemporánea considera que el hombre es un ser encarnado, y que esta encarnación es un hecho primario del que se debe partir, lo que equivale a descartar absolutamente el dualismo cartesiano. El ser humano es esencialmente uno, y el punto de partida debe ser la unidad de la conciencia y del cuerpo. Además, el hombre es-en-el-mundo, en un mundo de objetos naturales y de seres humanos. La intencionalidad

[15] Merleau Ponty: *La métaphysique de l'homme*, en "Revue de Métaphysique et Morale", julio-octubre 1943, p. 301.

[16] Merleau Ponty: *Phénoménologie de la perception*, p. 74.

[17] Merleau Ponty: *Ibid*, p. 75.

[18] Merleau Ponty: *Sens et non sens*, p. 272.

[19] Cf. A. de Waelhens: *Une philosophie de l'ambigüité*.

es esta presencia misma en el mundo, esta "liga dialéctica" con el mundo. De aquí la conclusión de Sartre y de Merleau Ponty: no se debe hablar de interioridad, de "hombre interior". No hay interior ni tampoco exterior; esta dualidad debe ser superada también. El hombre está todo entero en las cosas, en el mundo, al que no cesa de transformar por su acción, y por esta causa es él mismo "humano de parte a parte".

8 — Para terminar, propondremos algunas observaciones sobre esta corriente de pensamiento que se puede denominar *fenomenología existencial.*

Haremos notar, ante todo, que el carácter más aparente, sin duda, de esta corriente, consiste en su dimensión histórica. Sobre ella se fundan los análisis fenomenológicos de la temporalidad y de la historicidad de la existencia humana. La existencia es propiamente *ek-sistencia,* es decir, apertura al mundo y al ser, pro-yecto. En este sentido se dirá que el animal *es,* que el vegetal *es,* pero que sólo el hombre *existe,* consistiendo su esencia en *ek-sistir.* Pero esta *ek-sistencia,* por lo mismo que es esencialmente una trascendencia, es decir, un traspasar el ente, singular o total, está situada en la dimensión histórica: implica el tiempo en que se desarrolla y actualiza. Se puede decir que estos planteos marcan una revolución análoga en cuanto a su importancia, a la revolución cartesiana: la existencia se torna el hecho primario, el fenómeno anterior y originario, aquél por el cual el ser aparece, y aparece tal cual es. Luego, *ser,* para el hombre, es esencialmente "*ser-en-el-mundo-a-través-de-un-cuerpo*", y, en tal calidad, manifestar y realizar la relación fundamental con el mundo en que consiste el *ek-sistir* es comprender y revestir de un sentido el mundo donde somos y del que somos. La experiencia del mundo debe fundar, pues, todo pensamiento sobre el mundo. Pero, por lo mismo, el "ser-en-el-mundo" se convierte en el fundamento de toda verdad humana, y la filosofía se define como "reflexión sobre la vida irrefleja", sobre este "*lebenswelt*", que es originalmente el campo universal de toda experiencia.

Esta doctrina no es un simple rechazo del idealismo. Tal como la expone M. Merleau Ponty, excluye además todo absoluto que no sea el mundo y el "logos" que él constituye. "La conciencia metafísica y moral muere al contacto de lo absoluto" [20].

[20] Merleau Ponty: *Sens et non sens,* p. 111.

Se puede entonces decir que el ateísmo está implicado por la fenomenología existencial tal como, a la vez, la comprenden y proponen J. P. Sartre —que lo ha subrayado expresamente en diversas oportunidades— y M. Merleau Ponty. El problema consistiría en saber si el ateísmo está implicado *necesariamente* por el método fenomenológico y si la interpretación ateísta no es una pura petición de principio. *Metodológicamente*, se admitirá que en su comienzo, que es el análisis de la experiencia vivida, el único dato es, por una parte, el mundo y las cosas intramundanas (entre las cuales se encuentra el hombre mismo), y, por otra, el sujeto pensante que se interroga sobre el mundo, pero que en alguna forma ya lo trasciende. Pero, *filosóficamente*, habrá que preguntarse en la elucidación de este dato, si la inmanencia se basta a sí misma, si el dato puede explicarse adecuadamente sin una trascendencia que more en él y que con forzosidad nos imponga el superar, esta vez activamente, al mundo mismo, ya no en el sentido espacial, que no condiciona de hecho ninguna superación real, sino en el sentido metafísico, y, en consecuencia, sin renegar de la evidencia correlativa de lo inmanente. Responder por el ateísmo es suponer por anticipado y "a priori" lo que está en cuestión.

Se debe más bien apreciar, como lo anota A. Dondeyne [21], que la categoría de "ser-en-el-mundo-a-través-de-un-cuerpo", de Merleau Ponty, no pretende significar que el hombre, subjetividad encarnada, no pueda ser concebido sino en términos de fenomenología pura y simple. "Para pensar al hombre se necesitan categorías todavía más sutiles y comprensivas que las que nos ofrece la fenomenología actual, y que no van más allá del registro de la experiencia vivida, o sea el ser, en tanto "ser-para-mí." El método se hace aquí arbitrariamente grávido de presupuestos dogmáticos que bloquean indefectiblemente la búsqueda y contienen ya en sí el ateísmo. No se puede, sin embargo, eliminar sin más la cuestión capital del paso del fenómeno a su fundamento transfenoménico, el ser, o, lo que es lo mismo, de la fenomenología a la metafísica. Pero, ¿es que puede esperarse trascender la experiencia hacia una verdad transhistórica, metaempírica y universal? Aquí ningún "a priori" puede valer. Pero si pensamos con Santo Tomás, para quien la "ciencia de Dios" era todavía "ciencia del mundo", que es menester consultar la experiencia, apreciamos que esta experiencia

[21] Cf. A. Dondeyne: *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain. 1951, p. 129.

es más vasta que aquélla de la cual parte la fenomenología existencial de J. P. Sartre y de M. Merleau-Ponty, y que ella misma nos invita a su real superación hacia un Trascendente, un Absoluto, que sea el único capaz de darle un sentido.

Regis Jolivet
Université Catholique de Lyon.

(Traducción del francés de Carlos A. Quinterno)

DIMENSIONES DEL EXISTIR HUMANO

HAY crisis de madurez existenciales que suelen confundirse en el cuadro clínico de una neurosis, sin serlo en sentido estricto, es decir, en el sentido de una afección psicógena. No es difícil comprender que un hombre, bajo la presión de un problema espiritual o en la tensión de un conflicto moral, se mostrará afectado por un síndrome fundamentalmente vegetativo, semejante al de cualquier neurótico en sentido vulgar. Lo importante es estar preparados para tales síntomas y para el peligro de una interpretación equivocada, especialmente en esta época, en que se ha manifestado el fenómeno que *v. Gebsattel* caracterizó cierta vez como tránsito de la humanidad occidental del director espiritual al médico psicoterapeuta. Frente a tales fenómenos y entre lo realmente patológico, como una neurosis, y lo puramente humano, como la crisis existencial, el mismo psiquiatra corre el riesgo de equivocarse. El médico podrá llegar así a un diagnóstico errado de enfermedad nerviosa cuando se trate en realidad de una necesidad espiritual o, en otras palabras, cuando ya la psicogénesis ha sido reemplazada por una *noogénesis*. Se echa de ver, y sobre ello volveremos, que tales pseudoneurosis requieren una terapia adecuada, una terapia que ataque la raíz misma de la neurosis: que parta de lo espiritual (por ello le he dado el nombre de logoterapia), o bien una terapia que alcance lo espiritual hasta el punto en que ella *oriente la existencia personal del espíritu* (la he llamado análisis existencial). De tal manera se justifica el nombre de "neurosis existenciales" que *v. Gebsattel* (Studium Generale, 3, 273, 1950) ha introducido para los cuadros patológicos pseudoneuróticos que aquí discutimos. Por supuesto: se trata, y expresamente lo repetimos, de cuadros pseudoneuróticos, y por tanto

—en sentido estricto— de una *contradictio in adjecto*. En tal caso debemos decidirnos, o por emplear la palabra neurosis entre comillas, o por agregarle la partícula "pseudo". Bastará tal vez mantenerlo en el pensamiento y contentarse en el papel con la denominación propuesta por *v. Gebsattel*.

Volvamos al peligro de una interpretación errónea, y preguntemos por las causas de tal peligro, peligro que, en suma, amenaza siempre cuando algo humano, mejor aún, lo más comúnmente humano que puede darse (por ejemplo, el esfuerzo para dar un sentido concreto a la existencia personal), es confundido con algo demasiado humano, es decir, con un estado de enfermedad. La tendencia a dicha interpretación errónea podría designarse como *Patologismo*. Pero en el ámbito de nuestra problemática sólo es un caso particular de algo más amplio, o sea el Psicologismo, el cual no admite otra esfera del ser más allá de lo físico, lo fisiológico o biológico y lo psicológico. Pero, contrariamente a todo lo que se opine sobre la totalidad psicofisica del hombre, inspirándose en la medida psicosomática (sea del tipo alemán o de origen norteamericano), esta totalidad comienza recién allí donde —más allá de la unidad psicofísica— se suma lo espiritual. *Tertium datur!* Aspecto espiritual que en el hombre puede tomarse fenomenológicamente como su personalidad, o bien ontológicamente como su existencialidad.

La relación entre los diversos ámbitos ónticos fué representada en general a manera de una construcción en escalones o bien de estratos que se unen en una estructura. Para la primera interpretación citemos el nombre de *N. Hartmann* (que ha empleado él mismo, sin embargo, la expresión "capas"); para la segunda, el nombre de *M. Scheler*, que ha introducido en la estructura del ser el principio de individuación, por cuanto para él lo espiritual del hombre está individualizado, ya que está centrado alrededor de

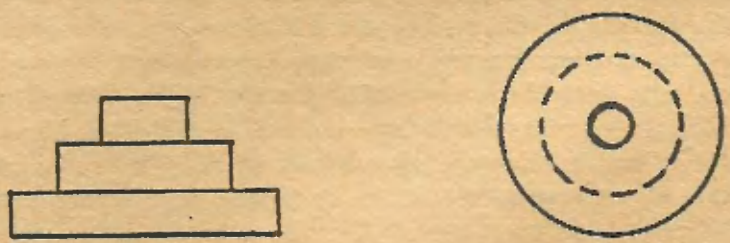

Ilustración 1

un centro espiritual de acción. o sea la persona del hombre, que le sirve de núcleo.

Sorprende en la ilustración que el límite entre el estrato psíquico y el corporal (por oposición a la frontera entre el núcleo espiritual y la capa psíquica) sólo aparece punteado: con ello se quiere hacer patente que el verdadero hiato, la cesura esencial, se tiende entre lo psíquico y lo espiritual (en nuestra opinión, lejos del así llamado paralelismo psicofísico, existe un *antagonismo psiconoológico*). Este hecho se expresa además con claridad en una observación de Scheler [1], que en consecuencia describe la psicología sólo como una "biología de lo interno".

Ambos modos de ver bosquejados anteriormente (el que habla de grados y el que se refiere a estratos) sólo podrían superarse por una *concepción dimensional* en la que lo fisiológico, lo psicológico y lo *noológico* se consideran cada uno como una dimensión de la existencia humana, unidad y totalidad a la vez [2]. Porque, aunque estos tres momentos sean fundamentalmente distintos y deban por lo tanto diferenciarse ontológicamente, asimismo, en cuanto concierne a la existencia humana, forman una unidad y son, por lo tanto, antropológicamente inseparables.

El ser idéntico, que se articula en los tres momentos antedichos, es un misterio en cuanto sólo nos es dado acercanos a Él por analogía. En particular, nuestra doctrina dimensional reviste el carácter de una tentativa de acercamiento al modo geométrico. O mejor dicho: no nos parece aún resuelto, si es que aquí se trata de un método representativo, es decir que opere en forma similar a la matemática o que, por el contrario, las *dimensiones matemáticas representen meras especificaciones* para expresar la *dimensionalidad del ser mismo*. De manera que no sólo podemos interpretar el mundo *ordine geometrico*, sino que también, al revés, la misma matemática pueda concebirse *more ontologico*.

Dentro de dicho esquema dimensional encuentra asimismo su lugar la —sit venia verbo— tridimensionalidad del ser humano, por cuanto sólo puede surgir a la luz lo puramente humano en el momento en que nos arriesgamos a penetrar en la dimensión de lo espiritual. El ser humano se hace visible

[1] Die Stellung des Menschen im Kosmos, Munich 1947, p. 68.

[2] Véase *Frankl*, Arztliche Seelsorge, pp. 140, 196, Viena 1946. En castellano: Psicoanálisis y Existencialismo. Edit. Fondo Cult. Económica, México.

como humano desde el punto en que traemos a colación esta "tercera" dimensión para considerarlo: sólo entonces nos es posible contemplar al hombre como *tal*. Mientras en particular la vida vegetativa (vida en el sentido de lo puramente vital) del hombre se deja explicar sin más aun dentro de la dimensión de lo corporal, y su vida animal, llegado el caso, aun dentro de la dimensión de lo anímico, el *ser del hombre como tal*, la existencia personal del espíritu, *no se agota en esa bidimensionalidad*, no se resigna a *ese "plano" de pura psicosomática:* sobre dicho plano de dos dimensiones podrá, a lo sumo, *proyectarse el Homo humanus*. En realidad, constituye la esencia de tal visión lo que denominamos proyección: se sacrifica por el momento una dimensión, es decir, proyectamos en la dimensión inmediatamente inferior.

Con semejante proyección se llega a dos consecuencias: 1º Multiplicidad de interpretaciones posibles, y 2º Contradicciones. Causa de lo primero es la siguiente observación: cosas distintas aparecen en la misma proyección como iguales; en el caso 2º, lo contrario: una misma cosa se presenta bajo formas distintas en distintas proyecciones.

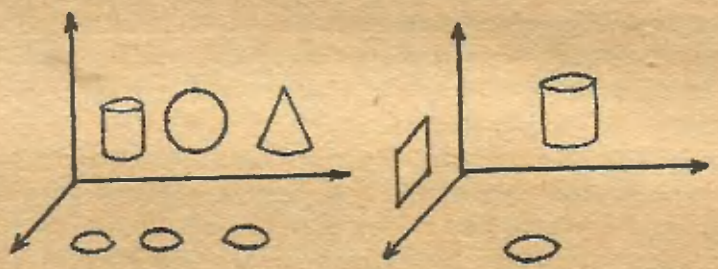

Ilustración 2

Consideremos el costado izquierdo de la ilustración Nº 2: los cuerpos tridimensionales, cilindro, esfera y cono, adoptan en la dimensión siguiente, la segunda, el plano, idéntica superficie circular, círculo que permite diversas interpretaciones. Del mismo modo se hace también el hombre, o cualquier fenómeno humano, susceptible de diversas interpretaciones en el momento en que se lo arranca al "espacio" de lo humano —constituido ante todo por la dimensión de lo espiritual— para proyectarlo al "plano" de lo meramente anímico-corporal: por ejemplo, a consecuencia de tan variadas interpretaciones, ya no puedo establecer diferencia entre la visión de una santa y la alu-

cinación de una histérica; y si tomo el caso de Dostoiewski, nunca llegaré a saber si solamente fué un epiléptico o si fué algo más que eso. Porque en el momento mismo en que se adopta tal proyección, se colocan a una misma altura, por un lado los santos, y las histéricas y los epilépticos por otro: se los proyecta sobre un mismo plano. Mientras no seamos capaces de trascender ese plano, no llegaremos al diagnóstico diferencial: ¿Delirante o profeta?, para aludir al título del libro de *A. von Muralt;* o a distinguir entre "locura" y "presagio", recordando una expresión de *Richard Dehmel* ("¡No hables de locura, llámalo más bien presagio!").

Pero entonces queda sin dar el paso que va de lo anímico-corporal a lo espiritual, de la facticidad psicofísica a la existencialidad espiritual de la esencia humana, y, más importante aún, no se realiza la ascensión de la existencia a la trascendencia. Con ello se excluye la trascendencia del mundo hacia un mundo superior. Así como una vivencia, proyectada del espacio de lo humano al plano de lo puramente psíquico-corporal, puede interpretarse de muchas maneras, del mismo modo induce a confusión un acaecimiento cuando se lo *proyecta en el espacio del mundo,* en lugar de considerársele en su *transparencia dentro de la dimensión de aquel mundo superior:* lo veremos así estrecho y limitado en su mundanidad.

Un ejemplo servirá para aclarar esa polivalencia de un acontecimiento: el año pasado se intentó en Viena un asesinato con propósito de robo. Un mozo atacó a una comerciante en su tienda, pero en el momento más crítico desistió de su intento y huyó por sospechar que no tardaría el marido en acudir a defenderla: en su angustia, la atacada había pronunciado en alta voz un nombre masculino. En realidad, "Franz", su marido, había muerto hacía poco, y la viuda invocaba como suprema defensa su ayuda y la del cielo. Hasta aquí el relato. Dentro de la *dimensionalidad mundana, en el espacio del mundo,* se trata solamente de *cosas naturales;* pero bastará agregar la *dimensión de lo "sobrenatural"*, haciendo transparentes las "cosas naturales", y se nos planteará entonces esta pregunta, o alguna semejante: *¿Qué se esconde detrás de las "cosas naturales", "de" las cuales se "trata"? ¿No serán, en última instancia, una máscara?* ¿No se ocultará detrás de todo el acaecimiento psicológicamente explicable, de lo ocurrido en la realidad —en la *Superrealidad*—, nada menos y nada más que una plegaria verdaderamente escuchada?

Una pregunta como ésta debe necesariamente quedar sin respuesta: sólo

puede explicarse en una situación concreta y para la persona a quien propiamente concierne; no será posible responderla en forma intelectual, sino sólo resolverla (existencialmente). Por último, cuando "se trate del todo", cuando se trate de la totalidad del ser, nuestra interrogación se verá colocada frente a la última decisión existencial: la fe o el descreimiento, o bien, con otras palabras: la final carencia de sentido o el sentido superior, finalmente incomprensible por trascender nuestra capacidad humana de comprensión. Lo que aquí debe interesarnos es la necesidad de no omitir nuestra consideración dimensional y con ella el sentido de nuestras preguntas.

Volvamos al lado derecho de la ilustración Nº 2: se echa de ver que un cilindro, por ejemplo, cuando se lo proyecta del espacio al plano, aparece en una dimensión como un cuadrado, en la otra, en cambio, como un círculo. Pero, así como resulta imposible una "cuadratura del círculo", tampoco el fundamento anímico puede reducirse a lo corporal o deducirse de él; más correcto es considerarlos como inconmensurables. Y mientras esta inconmensurabilidad ontológica, en aquella otra forma de consideración, amenaza con destruir la concepción del hombre como una genuina unidad, más aún, como una totalidad, dentro del cuadro de nuestra concepción del hombre no constituye la última palabra. Antes bien, la unión, la fusión de esos valores no intercambiables y en apariencia reacios a constituir una unidad [3], la *coincidentia oppositorum nunca se logra en alguno de aquellos dos planos, en los que reside un oppositum, sino, de ocurrir, sólo en la dimensión inmediatamente superior*..., en el "espacio de lo humano", que, como dijéramos, sólo se constituye con la "tercera" dimensión de lo espiritual.

Ahora comprendemos también que, análogamente a la que existe entre lo corporal y lo psíquico, del mismo modo la *contradicción* entre el determi-

[3] Una cualidad de color, por ejemplo, y su "correspondiente" frecuencia de onda no sólo no son idénticas, sino además inconmensurables; nadie ha podido "ver" hasta hoy una frecuencia de onda, y no hablemos de apreciarla en algún color. Por otra parte, la sensación de algo rojo no tiene por sí misma color rojo, ni la representación de algo redondo es redonda.

Antes de seguir adelante, permítasenos observar que una relación semejante a la que existe entre libertad y determinismo (v. supra) surge igualmente entre la libertad existencial del hombre por una parte y por la otra una necesidad más alta, la necesidad providencial: también la contradicción entre ambas se revela como aparente ante una consideración dimensional, y lo que a los hombres nos parece libre decisión —¡y lo es justamente en

nismo psicológico por un lado y la libertad noológica por el otro manifiesta la consecuencia *necesaria* de una proyección, pero que al mismo tiempo tal contradicción *puede resolverse* merced precisamente a nuestra consideración dimensional. Partamos de la así llamada resonancia afectiva del organismo, por ejemplo, de la concepción de *H. Kleinsorge* y *G. Klumbies*, según la cual puede demostrarse mediante electrocardiograma que la alegría actúa como un nitrito sobre las arterias coronarias. En realidad, no es la alegría la que actúa sobre el corazón; el agente es más bien un estado hipotético en el cerebro del individuo que se regocija: dicho estado es el que constituye la verdadera causa y desencadena la acción sobre las coronarias. (Si lo último se demuestra prácticamente en el ECG, debería poder demostrarse teoréticamente en un electroencefalograma [EEG]).

Por nuestra ilustración Nº 3 se comprenderá que la suposición de que

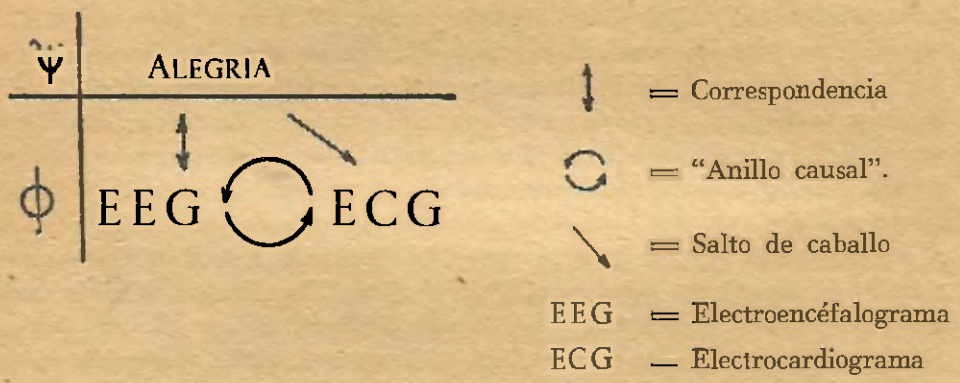

Ilustración 3

el espacio de lo humano!— aparecerá sin embargo, y precisamente en ésa su libertad, como querida y prevista por Dios. ("Pero ellos no escucharon la voz del Padre" se lee en 1 Samuel 2, 25, y tal desobediencia derivaba de una libertad, pero detrás de ella, y sobre ella, se manifestaba la voluntad divina. ..."Porque el Eterno quería extirparlos"). Finalmente, tampoco el animal domesticado (digamos un buey) adivina —a partir de su "mundo ambiente"— para qué fines "más altos" ha "uncido" (literalmente) el hombre sus instintos, para incorporarlos así al mundo del hombre, del labriego. Pero el mundo animal guarda con el mundo humano igual relación a la de este último para con el mundo sobrenatural: una relación análoga a la de la áurea proporción.

algo psíquico (ψ), como la alegría, actúe sobre algo físico (ϕ), como las coronarias, indica propiamente un movimiento del pensamiento parecido *al del caballo de ajedrez.* En el fondo, algo como causa y efecto —y contraefecto— sólo puede desarrollarse estrictamente en la esfera de la fisis, no en la de la psiquis (donde se dan más bien motivo y consecuencia); el nexo entre fisis y psiquis no es causal, sino que entre ambas sólo puede darse una correspondencia, mas no una causalidad y motivación. Pero dentro de lo físico se encierran las causas, efecto y contraefecto, dentro de un "círculo causal" cerrado, y en este sentido, y como ejemplo, se deberá dar al sistema nervioso central el nombre de "sistema cerrado". ¿Cómo ocurrirá, pues, que tal sistema, en apariencia totalmente cerrado dentro de sí, se muestre al mismo tiempo abierto y dispuesto a acoger lo psíquico y lo espiritual, a dejarlos fluir dentro de sí, a dejarse influir por ellos y a hacer posible que el organismo cumpla su función de servir a la personal función doble, expresiva e instrumental?

Y bien, también esta contradicción: limitación aquí del sistema neurofisiológico, y permeabilidad allá frente a toda realidad transfisiológica (psicológica y noológica), se revela como aparente y subsanable apenas consideramos la existencia humana como dimensional. Porque también, cuando tomo el contorno del fondo de un vaso, es decir, su proyección sobre el plano de la mesa, dicho contorno se revela asimismo a modo de un círculo cerrado en sí; y sin embargo, el vaso mismo, en la dimensión inmediatamente superior, en el espacio, se revela como "abierto" y "dispuesto" a admitir cualquier cosa dentro de sí; pero también esta *abertura, a pesar de una limitación contemporánea,* sólo se nos hace evidente en aquella dimensión en la que precisamente existen cosas que denominamos vasos..., vasos que son figuras tridimensionales, espaciales. No es de otra manera en el hombre, aunque por desgracia, aún hoy, no es una cosa tan evidente por sí misma el que a la totalidad del hombre pertenezca también lo espiritual, más aún, que *la dimensión de lo espiritual es la primera en constituir la espacialidad del hombre.*

Pero mantengámonos dentro de lo humano y volvamos a la tesis que arriba hemos presentado: que la dimensión de lo espiritual es la primera que constituye el espacio de lo humano; ¡y expresamente decimos la "primera", no la "única"! Y ello porque lo espiritual significa, no *una,* sino *la* dimensión del hombre, pero en modo alguno la *única.* Y si dijo alguna vez

Paracelso: "Sólo la altura del hombre es el hombre", podríamos nosotros substituir ese "sólo" por un "ante todo" y expresar, como variación: No "sólo en la altura, en la dimensión superior, la dimensión de lo espiritual, "existe" el hombre, sino que "*ante todo" en el espacio de lo corporal-anímico-espiritual como espacio de lo humano aparece por primera vez algo como la existencia del hombre.* Por tanto, no en la "tercera" dimensión, la de lo espiritual, sino en la tridimensionalidad de cuerpo, alma y espíritu: por primera vez en esta triniunidad se halla el Homo humanus en su centro, y la humanidad en su casa. En cambio, aceptar la tesis de *Paracelso* equivaldría a volver a una proyección, esta vez a proyectar todo lo humano en la proyección de lo espiritual, para considerarlo así únicamente como lineal y caer en un monismo, aunque sea un monismo desde arriba, es decir, uno espiritual, por oposición a un materialismo, o monismo de abajo.

A modo de parecido *monismo espiritual* se nos presenta también una derivación alemana de la medicina psicosomática: mientras sus representantes americanos no consideran ni una vez la persona espiritual y se limitan ante todo a lo psíquico y somático, la psicosomatología alemana estipula que, dentro de lo psicosomático del hombre, mejor dicho del enfermo, todo alcanza su valor biográfico. A los ojos de este *determinismo biográfico* sólo es enfermo quien se preocupa. En tal doctrina todo síntoma orgánico alcanza valor como expresión personal. Pero en la realidad no sólo se enferma el hombre en una situación de angustia, sino también ante una conmoción de alegría, y no toda intoxicación proviene del yo personal, autointoxicación, en el mismo sentido en que un médico, humorista a su pesar, derivó hacia un sanatorio particular, para su tratamiento, a una paciente, que había intentado quitarse la vida aspirando gas del alumbrado, con el diagnóstico: "Autointoxicación con gas de alumbrado".

Por último, se olvida en dicha tesis que el organismo psicofísico, o bien el proceso de enfermedad, sólo podría ser completamente representativo para la persona espiritual si tuviera ésta la posibilidad de imponerse a su organismo a pesar de todas las condiciones y circunstancias. Y ello no ocurre así: sería más correcto decir que la servicialidad expresiva e instrumental (v. supra) del organismo, su "potentia oboedentialis", se ha quebrantado [4] en alguna

[4] Cf. L. Soukup, Grundzüge einer Ethik dar Persönlichkeit, Graz 1951, pp. 44 sq.

parte, ha sufrido algún contratiempo. Ignorar una circunstancia [5] tan fundamental significa incurrir en el error del espiritualismo.

Debo así acomodarme a veces al "como si..."; porque, por ejemplo, no puedo experimentar con los reflejos de los tendones patelares en un ser humano con todas sus dimensiones, sino solamente en un organismo, para no decir en un sistema nervioso central, lo que representa una mera proyección del Homo humanus. O sea que hay proyecciones inevitables, más aún, toda ciencia óntica —en contraposición a todo saber ontológico— se ve obligada a tomar proyecciones, obligada a ignorar el carácter dimensional de su objeto, a borrar las dimensiones. Y esto no significa otra cosa que proyectar el objeto del momento. Es, por lo tanto, la *ciencia un obligado retroceso en la realidad plenamente dimensional*: la ciencia tiene que cerrar los ojos y admitir excepciones, tiene que fingir y proceder "como si...".

¡Pero también tiene que saber que lo hace! No debe tratar de persuadir a nadie de que no es ella, la "exacta ciencia de la naturaleza", la que así finge, sino que ella es la "sana razón de los hombres" o, como preferiríamos decirlo nosotros, la inmediata evidencia de la humanidad; para esta conciencia del hombre simple y sencillo, cosas como espíritu, libertad, responsabilidad, están lejos de ser meras "ficciones", tal como quisiera hacerle creer el naturalismo cuando las reduce biológicamente a algún proceso cerebral, o las identifica con dicho proceso, o cuando las deduce psicologísticamente, tal vez en el sentido de la mitología psiconanalítica del impulso (así, por ejemplo, cuando Franz Alexander [6], de Chicago, reduce cosas como amor al prójimo y altruismo a simples excesos de energía, no utilizados en la autoconservación y el crecimiento). Pero el hombre sencillo y natural no se concibe a sí mismo como "mecanismo psíquico", y en sus reflexiones no habla

[5] No valga lo anterior como oposición a un determinismo biográfico como mero principio heurístico, pero sí contra toda extensión de su validez; sí, en ningún momento discutimos el que no siempre sea posible evitar las proyecciones. Por ejemplo, si quiero realizar en un paciente una investigación neurológica, tendré que hacerlo como si el hombre solamente hallara su aposento en la dimensión fisiológica, pero siempre que no vaya entonces a imaginarme que estoy tratando todavía con el homo humanus. Mientras dure la consulta, me veré obligado a proceder como si el enfermo allí sentado fuera solamente "un caso de...", en una palabra, como si debiera vérmelas con un "enfermo" adjetivo, y no más bien con un "hombre" enfermo y fundamentalmente substantivo— con el *Homo* patiens

[6] Psyche 5, 665-666, 1952.

consigo mismo como con un Yo, un Ello y un Superyo; no se trata a sí mismo como títere de su inconsciente personal, colectivo, arcaico o familiar; no se ve como un *Yo que, agarrándose de los pelos del Superyo, se libra de la ciénaga del Ello.* Ese mismo hombre ha comprendido qué relación existe entre su espiritualidad, su libertad, mucho antes de que hubiera tenido un cerebro ante los ojos o de que llegara a sus oídos algo semejante a esos conflictos instintivos, de los cuales, por lo visto, debería surgir el espíritu.

Bien claro se ve: no solamente existen proyecciones *obligadas* y *necesarias* ficciones de la ciencia; las hay también *innecesarias.* De ello se deriva también que dichas ficciones sean a menudo inconscientes: así se cree que el *psicoanálisis,* para mantenernos en este ejemplo, es una ciencia natural; en realidad, se trata de *una creencia que cree ser ciencia.* Pero en sentido estricto no puede existir ninguna psicología como ciencia natural; por lo menos, cuando aspira a ser también psicología de la personalidad, debe ser propiamente una *noología,* quiérase o no darle este nombre. Solamente como tal puede aspirar, acercarse solamente, a algo como "persona", "existencia", "espiritualidad" (según que tratemos ese algo en forma fenomenológica, antropológica u ontológica). Y únicamente una psicología de orientación noológica se hallará capacitada para evocar la persona existencial espiritual y actuar contra la afección psicofísica de origen orgánico, gracias a la capacidad de oposición propia de lo espiritual.

Más que nunca surgen ahora a consideración las "neurosis existenciales" en el sentido que les diera *v. Gebsattel.* Se han superado los tiempos en que la frustración sexual aparecía en primera línea en los cuadros neuróticos: hoy es la *frustración existencial* la que sirve de base a la mayoría de las neurosis y exige una terapia causal en el sentido apuntado. Y ya no nos bastará con un cuadro del hombre como el de la psicoterapia clásica, donde la existencia humana aparece más o menos dominada por una voluntad de placer (el principio del placer del psicoanálisis) o por una voluntad de poder (la aspiración a imponerse de la psicología individual); se necesita aquí más bien una concepción antropológica que permita subrayar la *voluntad de sentido,* como la que más profundamente domina y dirige al ser humano. Y la frustración existencial no es más que la insatisfacción de dicha voluntad humana de hallar un sentido para la vida. A él se dirige la logoterapia, y la misión del análisis existencial es ayudar a poner en evidencia las posibilidades concretas de sentido que alberga la existencia personal.

Cuán a menudo, sin embargo, se presenta el caso de que dichas posibilidades concretas de sentido sólo podrán cumplirse cuando se realice alguna renuncia o cuando se acepte un dolor impuesto como su cruz y se cumpla un genuino padecer (o sea que se ha hecho inevitable y permanece como insoluble) dentro de su destino. La misión de una psicoterapia así encaminada supera, pues, en todo caso, el doble objetivo de la capacidad de trabajo y de placer, y admite también en su seno la *capacidad de sufrimiento.*

Para terminar, se plantea la cuestión de que pueda existir una cuarta misión de la psicoterapia: por sobre el restablecimiento de la capacidad de cumplir con su trabajo, de vivir las sensaciones y de aceptar los padecimientos: el restablecimiento de la *capacidad de creer.* Adelantamos solamente que en este punto preciso reside la diferencia fundamental entre un cuidado médico de las almas y el cuidado propiamente dicho, o sacerdotal, o, en términos más generales, entre la psicoterapia y la religión. Lo que se propone la psicoterapia es la curación del alma, el retorno al equilibrio anímico; la religión, en cambio, tiende a la salvación del alma, algo fundamentalmente diverso de la curación del alma o bien del mantenimiento del equilibrio anímico; porque cuando se trata de la salvación del alma, este ideal debe perseguirse aun corriendo el riesgo de conmover el equilibrio y poner al hombre en tensión y en conflictos, pues ya no vale la "ausencia de conflictos" a cualquier precio. Éstos son, pues, los objetivos que se fijan la psicoterapia por un lado y por otro la religión; aquello a que se dirigen ambas *per intentionem.* Pero, ¿a qué comprobaciones se llega una y otra vez? En realidad, no *per intentionem,* sino *per effectum;* no en el sentido de un intento, sino de un resultado, se demuestra que, a la larga, la religión puede contribuir incomparablemente al mantenimiento del equilibrio del alma, y ante todo porque le es posible dar al hombre algo incomparable: un seguro puerto de refugio. Y a la vez, en el caso de la psicoterapia, sin que se lo proponga, ni en realidad *pueda* proponérselo, ocurre una y otra vez —en felices y alentadores casos aislados— que devuelve al hombre su capacidad de creer y le señala el camino de retorno al manantial, largo tiempo cegado, de una fe inconsciente o reprimida, y hacia la relación con Dios.

Pero esto no es una conquista de la que pueda enorgullecerse; es a la *Gracia* a quien tiene que agradecerlo.

VÍCTOR E. FRANKL.

(*Tradujo del alemán José M. Coco Ferraris*).

MIS CONVERSACIONES CON SANTAYANA

I

ENCUENTRO CON EL FILÓSOFO

La mayoría del público culto leyó sin duda los libros más famosos —por lo menos entre nosotros— del gran español que se hizo conocer al mundo como gran escritor inglés, y murió hace un año en un monasterio de Roma. Su novela *El Último Puritano*, y sus *Memorias*, revelaron el tejido de su experiencia moral, y los episodios fundamentales de su vida: esa vida tan accidentada al parecer, pero cuya trayectoria casi necesaria él explicó tan admirablemente, partiendo de este principio: que los accidentes no son accidentes sino para la ignorancia. Pero no obstante su fama, hoy tan difundida, creo aún escaso, sobre todo en los países de habla hispana, el conocimiento de su persona, de su aspecto físico y de sus modalidades de carácter vistos desde afuera y no en la exposición introspectiva que él nos ha dado. Habiendo tenido el privilegio de tratarlo mucho durante los años que estuve en Europa, me propongo aportar aquí algunas de las observaciones que hice sobre el hombre a quien tuve el honor de llamar amigo y maestro, y algunos de los dichos que le oí en la conversación, que registré de inmediato y guardo desde entonces como un precioso tesoro.

Aunque mucho menos predeterminado que su extraña carrera de europeo formado en Norte América —debido a la anglofilia y el liberalismo de sus progenitores— mi encuentro con el filósofo ya reintegrado al continente originario, no deja de tener su explicación muy racional. De haber ido a Madrid o Nueva York, como los jóvenes que hoy ambicionan completar su cultura en el extranjero, no habría dado con Santayana. Pero los de nuestra generación, salvo excepciones rarísimas, íbamos a París, Londres o Roma.

Y por lo que me toca, el impulso que me llevó a buscar a quien había de ser uno de mis maestros, se originaba en algo más fuerte que la simple admiración literaria. Pues no obstante viajar con una cartera llena de cartas de presentación para escritores célebres, que me habían ofrecido mi pariente José María Neyra, y mi viejo amigo Julio Noé no utilicé sino unas pocas; y en cambio escribí por mi cuenta a dos autores que no habían alcanzado fama mundial, pero cuyos espíritus me seducían como los mejor transparentados en sus obras, y a uno de los cuales había leído por indicación del otro. Idea que resultó felicísima.

Hace poco menos de veinte años referí, en un artículo de SUR, sobre Santayana, cómo me volví asiduo lector suyo por los *Pequeños ensayos* que de sus libros extrajo Logan Pearsall Smith, autor de *Trivia*, y según Virginia Woolf, el antologista inglés por antonomasia. Cuando en mi primer viaje a Europa, hice a Londres en el otoño de 1923 una visita que no pensaba prolongar más de dos o tres semanas, me resolví —lo que no había hecho hasta entonces— a expresar mi admiración a aquellos dos escritores, en sendas cartas que envié a sus respectivas editoriales. Ambos me contestaron amablemente, invitándome a visitarlos. Pearsall Smith estaba en la ciudad, y en su respuesta me citaba para una fecha próxima, en la que trabamos una amistad que lo sería para toda la vida. Santayana ya no frecuentaba Inglaterra, y me contestó desde Roma, dándome las fechas en que lo podría hallar, en éste o el otro lugar según las estaciones, para el caso de que mis andanzas coincidieran con su itinerario de viajero desarraigado que no tenía hogar en ninguna parte, o sabía formárselo en todas.

Pasaron dos años, sin que llegara la ocasión de cruzarme con el gran hombre. Estuve en Oxford y Londres, a intervalos irregulares, entre 1923 y 1925. Y cuando los médicos me indicaron la conveniencia de no prolongar mi tentativa de aclimatarme en la ciudad universitaria inglesa, aconsejándome un viaje a Italia o el regreso a mi país (para las condiciones de salud en que entonces me hallaba), y me decidí por lo primero, no bien desembarcado en Roma aproveché la invitación formulada en términos generales por Santayana, para ir a preguntar por él en el alojamiento que tenía habitualmente en aquella época. Residía en el Hotel Bristol, uno de los mejores y más modernos de la ciudad, situado frente a la Piazza di Spagna, al pie de la escalera que lleva a la Trinitá dei Monti, a la Villa Medicis, y al Pincio, por así decir en pleno centro de la capital italiana, pero tangente a lo que constituía

su desahogo de espacios abiertos, pues daba sobre la Villa Borghese, que es para Roma lo que Palermo para Buenos Aires.

No recuerdo cómo logré mi primera entrevista con Santayana; si le escribí y me citó en su alojamiento, o en otra parte; o si lo visité sin previo aviso, y lo hallé o le dejé mi dirección y él me convocó para otro día; ni dónde nos encontramos. No tengo memoria para esos detalles, que siempre pierdo si no los anoto. Por eso mismo desde que mis recuerdos se precisan, me veo como amigo del maestro, paseando con él por los lugares que le gustaba frecuentar, charlando con él, o mejor dicho escuchándolo responder a mis breves preguntas, destinadas a provocar su conversación, con aptísimas explicaciones sobre todo tema que yo le presentara. Su aspecto físico era el de un sesentón de buena presencia, de estatura elevada, ni gordo ni flaco, siempre vestido de negro o colores oscuros, tocado con sombrero de fieltro negro, y ostentando sencilla corbata de colores sobrios, que se destacaba sobre una camisa de cuello blando e impecable blancura. Su tez era cetrina como la de los caballeros castellanos de su edad. Su armoniosa cabeza, en que la calvicie confundíase con el pelo entrecano uniformemente cortado a máquina, se inclinaba en escorzo hacia el hombro izquierdo. Su rostro de facciones regulares siempre estaba iluminado por una sonrisa, alegre o irónica, que solía combinarse con la mirada vivísima, a la que unos lentes de miope prestaban extraña agudeza, para darle cierta expresión un si es o no es mefistofélica. Sus modales eran invariablemente reposados y finos. Su voz, suave, casi apagada; y creo haberle oído que sufría de una faringitis crónica, por lo que, a no ser en pleno verano, rara vez se dejaba sorprender por la caída de la noche fuera de su alojamiento.

Sus hábitos me eran conocidos desde antes de mi llegada a Roma. Pearsall Smith, su antologista, su más férvido admirador, y su más ardiente propagandista, me lo había descrito como el perfecto sabio, como el hombre que en el mundo contemporáneo respondía mejor a los rasgos de los filósofos antiguos: desligado de los comunes compromisos humanos, viviendo a solas consigo mismo, sin buscar a nadie, y rehuyendo ser buscado por nadie. Algo de esto insinúa él en sus *Memorias*. Pero su modestia no le permitía referir los extremos a que llegó para librarse de molestos asedios a que fué sometido por damas y caballeros de la alta sociedad norteamericana, ansiosos de enrolarlo en sus lujosas excursiones marítimas de multimillonarios *blasés*, siempre a la pesca de notabilidades para matizar sus grupos de invitados, y

a quienes luego de conocerlo les era sumamente difícil renunciar a su compañía.

Pude comprobar la exactitud de esa descripción durante los años que lo traté en Roma. Salvo las ocasiones en que andaba conmigo, rara vez lo vi con otros (como Strong, que viajaba a Roma para visitarlo), pero muchas veces lo vi solo. No dejaba de salir un solo día, desde la hora del almuerzo, para el que no elegía siempre el mismo restaurant, hasta la hora del té, que tomaba en cualquier confitería del barrio adonde lo llevaban sus paseos. Según me contó él mismo, trabajaba toda la mañana, y dedicaba las horas anteriores y posteriores a la cena, a leer, y meditar sobre los problemas que examinaba en la obra que escribía. No aceptaba invitaciones de ninguna clase, a fiestas o a frecuentar casas de familia; ni recibía a nadie. Tenía algunos amigos italianos, como Leone Leoni, a quien me presentó un día en la calle, y de quien me dijo que era judío. Pero si lo trataba, se manejaría como conmigo, con una tarjetita enviada por correo o con un mandadero del hotel, invitando a un encuentro en el Pincio, en un buen restaurant, o en el teatro Costanzi, adonde lo acompañé muchas veces a oír óperas italianas, que le encantaban, y prefería a la música alemana.

Pero si era un solitario, no tenía nada del sabio anti-social que repele tanto por su voluntad de rehuir el trato humano, como por su afán de chocar a los hombres comunes con su superioridad intelectual, o su descuido personal, o sus intemperancias. Por el contrario, era de una afabilidad sorprendente, jamás alterada en sus modales, y sólo limitada por la precisión de sus ideas, que ejercía sobre su interlocutor una involuntaria presión, experimentada en la objeción seria o el chiste risueño. Desde el primer momento hablamos en español, que era su lengua natal, pero en la que su falta de hábito dejaba percibir cierto acento extranjero, que se volvió poco menos que imperceptible a medida que nuestras conversaciones menudearon hasta hacerse casi diarias.

Nuestro itinerario más frecuente era partir de la Plaza de España, subir por la magnífica escalera que lleva a la Trinidad de los Montes, y caminar por la vereda que bordea la balaustrada del Pincio, hasta llegar a la terraza de esta colina, que da frente a la del Vaticano, donde se destaca a la distancia la cúpula de San Pedro. Otras veces yo lo encontraba ya en ese lugar, que hacía las veces de plaza céntrica, con retreta dos veces por semana, y donde las niñeras desatendían el cuidado de los niños por flirtear con los conscriptos

en goce de licencia; de ahí marchábamos lentamente por la avenida que llevaba a la Villa Borghese, donde caminábamos, o nos sentábamos en un banco, a la sombra de frondosos árboles centenarios, que prestaban adecuado marco a nuestras conversaciones sobre cosas eternas. Otras veces hacíamos una visita ocasional al Foro Romano, donde Santayana se explayaba sobre los principios de la política; o al monte Janículo, donde me mostró cómo de todas partes se divisaba en Roma la cúpula de San Pedro, visible por el ojo de la llave en la puerta de entrada al jardín de la orden de los Caballeros de Malta, imantada en aquella dirección, como el alfiler va al acero.

Aquella primera temporada en que lo conocí era la primavera romana, que en contraste con las brumas londinenses y las humedades de Oxford, me sabía a gloria. Un sol radiante, una temperatura estival, me daban la sensación de hallarme en el clima que me es congénito, el del litoral argentino. Aún cuando estaba nublado, la atmósfera solía ser pesada. Y podíamos hablar sin estar ateridos de frío. Un ambiente cálido es esencial al peripatetismo. La escuela de Atenas sería inconcebible entre las nieves hiperbóreas.

II

CONVERSACIONES EN ROMA

Con la indiscreta intrepidez de los jóvenes, recuerdo haberlo interrogado desde nuestra primera entrevista sobre su filosofía. Hasta entonces yo lo había leído como a un crítico o ensayista. Pero hacía un tiempo que en sus comentarios acerca de los otros pensadores o escritores, me preocupaba más saber lo que él pensaba, que conocer los juicios que los autores comentados le merecían. Sin ninguna dificultad me explicó: "Yo me llamo a mí mismo " materialista. Pero sucede que también soy platónico, aunque parezca con- " tradictorio. Mi materialismo es en filosofía natural, pero mi lógica es pla- " tónica. Sólo que, al revés de Platón, yo no tengo metafísica, ni quiero " tenerla. No quiero tener nada que ver con ella. Platón atribuye un poder " a las ideas, el de modelar las cosas materiales; yo no. La idea de una cosa, " para mí, expresa la cosa, pero no ha tenido ninguna participación en el " proceso de su creación. La existencia material no se debe al espíritu, sino " a Dios, a la casualidad o cualquier otro nombre que se quiera dar a lo que " existe. Para mí, el mundo del espíritu es un mundo aparte del natural, y

" posterior. Lo creo una excrescencia, o si Vd. quiere, un fruto, pero no " primitivo."

Sobre ese tema, de la relación entre las ideas y las cosas materiales, que es central en su filosofía (como debe serlo en la de todos los pensadores), volvía incesantemente. Según él, la inteligencia puede conocer la verdad de las cosas humanas, un hombre puede conocer absolutamente, dadas las mejores circunstancias, la experiencia de otro hombre. Pero en cuanto al mundo natural, la inteligencia puede conocer lo suficiente, pero no la última verdad. "Our knowledge of the physical world", me decía, cayendo en el inglés, al sentir la herrumbre de su castellano, "is true enough. I like to say: " A knowledge true enough." O sea: "que nuestro conocimiento del mundo " físico es asaz cierto. Me gusta decir: conocimiento asaz cierto." Pero nada más. Según él, la inteligencia no reproduce las cosas materiales, sino que las simboliza por medio de nombres que las caracterizan muy bien y las distinguen unas de otras, pero no las conoce a la perfección. De los idealistas platónicos, entre quienes se incluía por lo que se refiere a la lógica, me dijo que su error consistía en considerar el idealismo como la realidad total, cuando no es sino una de sus partes, según lo expuso en sus *Tres poetas filosóficos*.

Otro día, explicándome las objeciones que tenía contra Platón, me dijo: "si todo, se produce por los rayos que salen del *Uno*, la incidencia de los rayos " se produce en un lugar que está determinado por la disposición de la ma- " teria. Mi idealismo es pasivo, en cuanto yo creo en las causas finales, no " como en causas que tengan el poder de modelar la materia, sino que ex- " presan a lo que se llega. El *Uno*, el espíritu, despide rayos que lo originan " todo, pero la materia presenta el punto de incidencia con entera libertad, " y según mecanismo que es muy complicado y maravilloso." Y comentando las semejanzas entre el dogma de la Trinidad católica, y el platonismo, me dijo: "El demiurgo de Platón no es un creador sino un obrero, que tra- " baja una materia que le está dada, pero que él no crea. Además, trabaja " sobre el plano de un arquitecto, las ideas, que son de una jerarquía supe- " rior al demiurgo. Pero estas ideas en Plotino, son todavía de una categoría " inferior al *Uno*, que vendría a ser como el Dios Padre en la teología " ortodoxa."

Con el afán de todos los jóvenes por confirmar sus propios gustos y apreciaciones, le pregunté su opinión sobre el libro de Walter Pater, *Platón y el*

platonismo, que como toda la obra del maestro de Wilde, me había entusiasmado. "Sí", me dijo, "es un libro muy bueno. Y su último capítulo, sobre la " estética de Platón, es de lo mejor que hay. Lo único que Pater no ha com- " prendido bien, como no lo comprende casi ninguno de sus comentadores, es " la negación rigorista del arte en *La República*. Pater, con los demás, dice "contradictorio, y casi incomprensible, que siendo Platón tan supremo artis- " ta, negase los derechos del arte en su ciudad ideal. Yo no creo, por mi " parte, que haya tal contradicción. La negación rigorista encara la indepen- " dencia individual de los artistas, de su producción particular, y ha sido " hecha en virtud del principio de que todos no pueden formar parte de un " conjunto armónico, de que hay cosas que necesariamente deben sacrifi- " carse, si por otro lado se quiere llegar a la perfección de un organismo que " tenga en vista el bien general. Luego después, del sacrificio necesario, del " sacrificio individual, resulta una belleza mayor, que se confunde con el " bien. Es lo que se podría llamar la estética del ascetismo. Creo que, cuan- " do los artistas producen bajo el impulso de un ideal colectivo, producen " mejor. La supremacía del bien general sobre el interés particular en la " *República* de Platón, me parece asimismo excelente. Lo que no acepto es " que ese bien sea en todas partes el mismo, y que por lo tanto, en todas " partes la ciudad ideal deba organizarse de la misma manera. Yo creo que " esa falta de relativismo en la moral le venía a Platón de su mala física. " Las formas que le place a la realidad tomar aquí y allí no son jamás igua- " les; pero Platón creyó que sí lo eran. Por eso concebía un bien general "idéntico en todas partes, en correspondencia con la uniformidad de los as- " pectos presentados por la realidad en el reino de su física."

Que no era una paradoja destinada a amenizar la conversación, sino una convicción arraigada en el espíritu de Santayana, resulta de ese elogio a la unanimidad, como base de la libertad a la inglesa, que había escrito en el último capítulo de su libro sobre *El carácter y la opinión en los Estados Unidos*. Y en otra de nuestras charlas, como yo le pidiera un juicio sobre el concepto de Croce acerca de la naturaleza práctica del error teórico, y su defensa en abstracto de la Inquisición y la palmeta del dómine, reiteró aquella apología de la supresión de algunas partes para bien del todo. No se pronunció sobre el concepto del filósofo napolitano; pero en cuanto a la Inquisición me dijo que si bien los castigos corporales y la matanza de herejes eran un procedimiento absurdo, que sólo serviría para poner la descon-

fianza en los corazones respecto a la bondad de la religión, la comunidad tiene derecho a preservar su unidad espiritual; y que la expulsión de los judíos por Felipe II y la de los hugonotes por Luis XIV habían sido actos valiosos. Lo que España y Francia perdieron materialmente quedó a su juicio compensado y con creces en el orden espiritual.

Una de las veces que encontré a Santayana en el Pincio por casualidad sin habernos citado, estaba leyendo las pruebas de sus *Diálogos en el Limbo*. La parte que tenía entre manos era la relativa a un episodio de la vida de Avicena, que le fué inspirada según me dijo por un libro del Barón Carra de Vaux, excelente a su juicio. En una historia de la filosofía oriental, por Grousset, había visto citadas otras obras del estudioso francés, pero no había podido conseguirlas. Me explicó que al corregir pruebas hacía los menores cambios posibles, únicamente los indispensables, y que trataba de que la expresión nueva ocupase el mismo lugar que la suprimida: "Para mí", dijo, "esto es como escribir versos. Siempre recuerdo a este propósito unos de " Byron, en el sentido de que el obrero jamás debía enemistarse con sus " herramientas — *quarrel with his tools.*"

Para ahorrarse una visita a las bibliotecas públicas, me pidió que le controlase el fragmento de Lucrecio que deseaba poner como epígrafe general de sus *Diálogos*, lo que hice con gusto, enviándole luego el texto, y su ubicación en el poema, por carta que me agradeció en cuanto volvimos a vernos. Esta vez me dijo que en ese libro atribuyó a Demócrito ideas budistas, por creer que los filósofos griegos primitivos y los hindúes eran muy semejantes en sus doctrinas. Con motivo de los trozos subsistentes de Demócrito, citó la reseña de los filósofos anteriores que se halla en la *Metafísica* de Aristóteles, y comentó: "Pero Aristóteles no entendía la física de Demó- " crito. La física de Aristóteles era platónica. Había llegado a ella, a través " de Sócrates; y Sócrates no es una puerta de entrada a la física, sino más "bien de salida." Agregó que su propósito general, en los *Diálogos*, había sido tratar de ver a los antiguos como ellos se veían a sí mismos: "No es tarea fá- " cil", dijo. "Pero no es imposible. Hay que hacer un esfuerzo de imagina- "ción. Veremos cómo lo recibe el público."

Cuando empezaron a llegar a Roma los primeros comentarios bibliográficos sobre los *Diálogos en el Limbo*, me dijo que el de su amigo Lowes Dickinson le había parecido carecer de toda importancia: "Ya es tan viejo como " yo", agregó sonriente; "y no puede perder tiempo en enterarse de cosas

" nuevas." Le insinué una tímida protesta, diciéndole que consideraba al autor del *Modern Symposium* y *Letters from John Chinaman*, como escritor elegante y fino. A lo que Santayana dijo: "Sí, de tan fino se pierde en el aire, " se esfuma, no existe. Además la sociología sentimental lo ha perdido. Cree " que el supremo criterio para juzgar la realidad es la bondad. Donde hay " un ser que sufre, ahí está el mal para él, aunque ese sufrimiento haya sido " inevitable en virtud de las leyes mismas de la vida. Por eso, donde se en- " contró mejor fué en China, donde todos más o menos viven en una ele- " gante *non-curanza*, en un delicioso y perezoso epicureísmo, sin sufrir pero " también sin moverse ni vivir."

"Un artículo que me pareció mucho mejor sobre mi libro de *Diálogos*", agregó, "es el de Lindsay, director de Balliol, a quien Vd. conoce. Dice que " el mejor de los diálogos, como Vd. me lo escribió en su carta, es El Filán- " tropo. Así lo creo yo también."

De la carta que le envié con mi opinión sobre los *Diálogos* no recordaba nada, hasta que releí mis notas sobre la conversación en que él la mencionó. Pero no me extraña haber incurrido en el atrevimiento que tuve de manifestarle mis preferencias por uno de sus capítulos, sobre todos los otros. Yo había hecho mis primeras armas en las letras como crítico literario, y la infatuación juvenil me llevó hasta a aconsejarle ciertas lecturas, como p. e. la de Maurras. No sólo no lo tomó a mal, sino que siguió mi indicación, y se puso a leer el libro fundamental del gran monárquico francés, en la edición de 1926, tan aumentada con el magnífico Discurso preliminar y varios apéndices que el pequeño volumen de 1900 se había transformado en un librote de gran formato. No tardó el maestro en darme su opinión, en estos términos: "Ahí estoy con la *Enquete sur la monarchie*, que es un libro muy " gordo. Leo todos los días un poquito. Todavía no sé yo mismo qué es lo " que pienso acerca del pensamiento de Maurras. Algo hay en él que me " choca, pero naturalmente muchas cosas están bien pensadas y bien dichas." Le reconocí que uno de los inconvenientes de la manera de Maurras, era que siempre quería tener razón. Pero Santayana exclamó: "¡Ah!, eso es in- " evitable. Todos sentimos la necesidad interna de tener razón en lo que pen- " samos, si no ya pensaríamos de otra manera, renovándose de nuevo la mis- " ma dificultad, y así al infinito. La naturaleza ha sido muy maliciosa con " nosotros, obligándonos a ser tontos so pena de negarnos a nosotros mismos." Sobre este subjetivismo indispensable para la vida, me dijo en otra ocasión:

"Si cada uno de nosotros no creyera que es el centro del mundo, la vida sería " imposible. Es una creencia absurda, porque nuestro presente no es más que " una convención. El año en que vivimos no es más real que los pasados y " que los por venir. Pero concibiendo la existencia eterna sin subjetivismo el " tiempo se vuelve imposible. Así es bueno que nos creamos el centro del " mundo para organizar nuestra acción lo más humanamente posible."

En cierto momento, como me repitiera varias veces que ésos eran los problemas examinados en el libro que estaba escribiendo, *El reino de la esencia,* me pidió que lo perdonara, pues estaba lleno del tema. Con sinceridad, le repuse que, lejos de disgustarme su insistencia en el asunto que lo obsedía, me interesaba muchísimo. Hacía un año que don Jorge tenía en el potro el segundo tomo de su gran obra filosófica. En la primavera de 1925 me había dicho que lo tenía todo escrito, pero no del todo bien distribuído; y que le notaba mucha broza. "Tenía razón", me dijo con singular modestia, "un francés que me observó como mi principal defecto las *redites,* las repeticiones". A fines de ese mismo año estaba en duda sobre si alguna vez terminaría su obra filosófica. Decía estar ya muy viejo, a no ser que atravesase un período de abulia y pereza; que se confundía, y no podía apresar bien los conceptos. A mediados de 1926 seguía trabajando en *El reino de la esencia.* Una tarde de mayo en que lo fui a visitar en el Bristol, me dijo que en el verano pensaba dar por terminada la primera mitad del volumen, para enviarla en seguida a su editor, Constable, prometiendo darme a leer las pruebas en el invierno, con el objeto de que le señalara las repeticiones, si las había, lo que luego no hizo, sin duda por innecesario. Entonces me dijo que se distraía y no podía trabajar en aquel libro; que se confundía y no podía concentrarse, y que a lo mejor dejaría ahí no más sin terminar su obra filosófica de la vejez. Ese estado de ánimo podía en parte deberse a las lecturas de índole las más diversas en que por sus incesantes referencias a este o el otro libro de los autores más dispares, noté que se complacía, como todo autor que experimenta la náusea de su propio esfuerzo en gestación, y trata de curarla en la contemplación del ya logrado esfuerzo ajeno. Pero además, y sobre todo, se debía sin duda a que ya tenía en preparación su novela *El Último Puritano,* que había de publicar diez años más tarde. Desde que lo conocí me hablaba de tanto en tanto, siempre acompañando el dato con una sonrisa, de esa obra de imaginación que estaba llevando de frente con sus trabajos filosóficos. Si fué

una vocación decidida, o una persuasión emanada de sus críticos, que a fuerza de alabarle su estilo para mejor negarle sus ideas, lo que influyó en su destino de novelista, no me atrevería a decirlo. Lo cierto es que, si proseguía su obra filosófica entre las agonías de la especulación, la creación artística debía servirle como trabajo de repuesto, para descansar de las fatigas y penurias que el otro le causaba.

Sospecho que entonces meditaba ya también la redacción de sus admirables *Memorias*, que para el gran público se disputarán entre sus obras el primer puesto con *El Último Puritano*. Porque si bien jamás opuso la menor dificultad para satisfacer mis inquisiciones acerca de ideas y libros, sobre lo que hablaba con mayor espontaneidad eran sus recuerdos personales. Por ese entonces me contó la mayoría de las anécdotas que refiere en *Personas y lugares* y *En mitad del camino*, al punto de no dejarme nada nuevo que referir, como no sea algunos detalles que en obsequio de la sobriedad y la modestia omitió en esos libros. Por ejemplo, en la anécdota de don Pelayo, el cura amigo de su padre, que le preguntó cómo podían decir por ahí que la tierra se estaba en suspenso en medio del espacio, puesto que, de ser así, ella se caería, a lo que el joven Santayana respondió con otra pregunta: "¿Y quién le dice a usted que no se esté ahora cayendo?" Ese incesante volver sobre sus años de juventud era sin duda la elaboración coloquial que los escritores suelen hacer de su materia antes de darle forma literaria.

Pero evidentemente las lecturas lo distraían de su trabajo. No era un bibliófilo, ni un bibliómano. No tenía biblioteca, ni guardaba los libros que leía, aunque estuviesen anotados de su puño y letra. Pero sabía ir como nadie al corazón de un libro. Sobre ser muchos los que él compraba de su propia iniciativa, no se negaba en redondo a leer los que algún amigo podía indicarle, y acogía con la mayor benevolencia los que le mandaban a causa de su fama, día a día en ascenso. Una vez me dijo haber recibido unas máximas de San Juan de la Cruz, publicadas en francés, por un traductor y anotador cuyo nombre no recordaba. Con tal motivo, hizo el siguiente comentario: "Las máximas de San Juan de la Cruz enseñan que hay que " desprenderse de todo. Es la conclusión general a que llegan místicos y " filósofos, y yo ya la sabía. Sólo que es muy difícil seguirle. El deseo de " llegar a la perfección es casi una misma cosa con el deseo de morir. Los " filósofos todos se apuran a morir antes de saber. Todos ellos le temen a " la verdad. Los budistas, los filósofos griegos, los místicos, aspiran a una

" perfección que es la disolución del ser, la nada. El librarse de toda ilu-
" sión, el querer abrazar la sustancia, es, según creo, una idolatría. Yo acepto
" las ilusiones, y trato de vivir en su compañía lo mejor posible. Mi filosofía
" es un método de vida racional, y yo trato de enseñar a los hombres el
" mejor modo de interesarse por lo que les es congénito. Si la ilusión es in-
" desarraigable de esta vida, dejemos a los otros seres en cuyo lote ha caído
" la sustancia, el preocuparse por ella".

Al cabo de esta conversación no tuvo inconveniente en caer de acuerdo conmigo sobre la asombrosa inteligencia del alemán Leibnitz, para cortar mi acaloramiento con una ducha fría en medio del entusiasmo juvenil en que yo me bañaba: "Tantos intereses, un saber tan universal, tanta clari-
" dad mental, eran algo milagroso reunidos en un solo hombre", dijo Santayana. "Lo único que yo echo de menos en Leibnitz es una sinceridad com-
" pleta. Me parece que fué algo charlatán. Bueno, le gustaba figurar. Era
" un político y un diplomático religioso. Visitaba a las princesas y a cuanto
" principillo alemán solicitaba su compañía. Como el cristianismo estaba
" de moda en las cortes, él lo tuvo más en cuenta de lo que sin duda lo hu-
" biera tenido de no haber sido un hombre de mundo". De Espinosa, en cambio, siempre le oí hablar con el mayor respeto. Jamás olvidaba su deuda de gratitud por haber aprendido en sus obras, desde muy joven, el relativismo ético que había adoptado en la filosofía de su madurez. Las únicas reservas que le oí manifestar fueron: una vez, que la famosa *Ética* del filósofo judío era una antropología, una simple transcripción de los hábitos y pasiones de los hombres, más bien que una moral; y otra, que la visión espinocista de las cosas *sub specie aeternitatis* era una idolatría de la sustancia. Con todo, basta recordar la bellísima conferencia pronunciada en Holanda sobre Espinosa, y que Marichalar tradujo e hizo publicar en *La Revista de Occidente,* para convencerse de que el autor de la *Ética* y del *Tratado Teológico-Político* fué sin duda, de todos los pensadores del pasado, el que más respeto le inspiró.

Del pensamiento filosófico alemán contemporáneo se decía poco enterado. Sólo había leído a Vainhinger, el inventor de la filosofía del *como si,* y alguno que otro más. Según él, las cien páginas de Kant que aquél ha seleccionado dan una concepción entre las tantas que se pueden hallar en el filósofo de Koenisberg, pero que Vainhinger cree la única verdadera: a saber, que el mundo de los fenómenos es una creación de nuestra fantasía,

y que la realidad a que parecen corresponder no existe, pero debiendo nosotros obrar *como si* existiera. Santayana se dijo kantiano en la tesis de la *Crítica de la razón pura,* según la cual la realidad a que corresponden los fenómenos, aunque incognoscible, existe. "Es simple buen sentido creer en " ella", agregó. "¿Por qué no creer que hay algo detrás del fenómeno, algo " que los sentidos nos anuncian y que la experiencia confirma? Lo que llamo " la fe animal es más poderosa que todos los escepticismos, por más refina- " dos que sean. A Vainhinger se le podría preguntar qué es lo que nos obliga " a proceder *como si* esa realidad, que el fenómeno refleja y que nosotros " sabemos inexistente, existiese. Porque algo debe de haber que nos obligue " a prestarnos a semejante juego". En otra ocasión me dijo sobre el mismo asunto que no tenía ningún prejuicio en contra o a favor de una materia o realidad exterior a nosotros; que nada permitía asegurar que ese algo existiese; pero tampoco, negarlo.

Como habláramos de su propia obra filosófica en trámite, se refirió a la forma en que los sistemas idealistas, el platonismo y la filosofía alemana, digieren la naturaleza. Según él, no tenían más remedio que volver al materialismo; que el examen que hacen de la naturaleza, cualquiera sea el lugar que a ella le dejen, es un examen materialista. Pero agregó que no podía reducir a la misma categoría el psicologismo anglosajón, que de cada una de las percepciones provocadas por los datos materiales, por las solicitaciones de la materia, hace un mundillo autónomo, sin medida común con las otras percepciones, o sea un picadillo de idealismo, según la expresión de Santayana. Al celebrarle yo el sesgo humorístico de sus definiciones, me observó que eran ésos, sin embargo, los conceptos que tanto trabajo le daba precisar, según me lo había confesado en otra ocasión.

De su colega norteamericano Dewey hablaba sin que se lo solicitaran. Decía que su filosofía era un sistema en el aire porque, habiendo abandonado el hegelianismo, no había llegado a un realismo definido. Como la moral deweyana sostiene como principio eminente la vida de relación y condena el aislamiento, le observé que él sería la primera víctima del ostracismo en una comunidad cimentada en aquella base, a lo que asintió sonriendo. Santayana criticaba mucho el estilo de Dewey e insistía en que no llega a lo que se propuso. A principios de 1926 escribió un artículo sobre su colega, que apareció en el *Journal of Philosophy* de Nueva York, y del que me regaló un ejemplar. En otra ocasión, luego de alabarle su trabajo, y sobre

todo la parte final, sobre la subjetividad del primer plano (foreground) en filosofía, me confió haber escrito un pasaje en el que sostenía que la filosofía era lo contrario de ese primer plano al que Dewey asigna primordial importancia. "Es verdad", reconoció, "que nuestra condición es muy des-" airada. Que todo lo vemos desde un punto de vista forzosamente parcial. " Pero aunque el hombre hace bien en no inquietarse por la insuficiencia " de sus medios cognoscitivos, la filosofía debe tratar de sobreponerse a esa " limitación, en la medida de lo posible. No se podría vivir sin considerar " la naturaleza desde un punto de vista; pero esa necesidad no debe indu-" cirnos a creer que nuestro punto de vista subjetivo es el único posible y el " único verdadero. Pero como era muy fuerte decir que la filosofía era lo " contrario de lo que hace Dewey, suprimí aquel pasaje." En otra ocasión me dijo de todos los pragmatistas que tenían el voluntarismo de Nietzsche y otros alemanes, pero sin la poesía.

Como la conversación trajera el nombre de Bertrand Russell, y yo lo acusara de novelero por el fanatismo con que cada día sostenía una idea nueva, como las anteriores ya abandonadas, Santayana me dijo: "Es que " ahora los filósofos hacen consistir el mérito de sus doctrinas en la novedad " y de sus especulaciones en la adoración del cambio. La cosa es ser sen-" sible a los movimientos de opinión, a los *winds of doctrine* que agitan al " mundo contemporáneo. ¡No vaya a suceder que se les pase inadvertido el " último disparate en boga! En mi concepto, el filósofo debe aspirar a una " verdad más duradera, aunque sólo sea verdad para él e ilusión para los " demás".

De los filósofos parisinos, Santayana conoció a Boutroux, prologuista de la traducción francesa de su *Egotismo en la filosofía alemana.* Nada de interés me dijo sobre su obra filosófica. Pero como yo le refiriese la definición que Paul Valéry había dado de Boutroux: un padre de la iglesia para protestantes que hayan dejado de creer, Santayana se lanzó en una disquisición de patrística comparada: "Los griegos fueron más extravagantes", me dijo, "más locos que los latinos. Aquéllos no tenían el sentido jurídico de " éstos. La disciplina, la subordinación a un poder único y central no eran " fácilmente comprensibles para los griegos. La Iglesia tenía que ser una " institución romana. Orígenes, por ej., fué francamente hereje. Su teoría " del infierno confundía a éste con una especie de purgatorio. De modo que " presentaba para todos la posibilidad de salvarse, y decía que la condena-

" ción era por muchas revoluciones del tiempo, pero no por toda la eternidad. " Los judíos creían lo mismo, porque a ellos les parece que todo lo que se " olvida deja de existir. Pero para mí la Iglesia es la que tiene razón, pos- " tulando la eternidad de la condenación junto con la eternidad del mal y " el pecado. Una cosa que ha existido no puede ser suprimida; y más allá " del Juicio Final la existencia y la calidad de todas las cosas quedarán irre- " vocablemente establecidas".

Volviendo a Paul Valéry, yo le había prestado el libro que Federico Lefèvre escribió sobre sus conversaciones con el gran escritor francés. A los pocos días, Santayana me dijo que los versos reproducidos al final del volumen no habían acabado de convencerlo sobre la bondad de la poesía del autor de *Cementerio marino*. Intenté la defensa que podía hacer a los 25 años frente a un maestro del estilo y de las ideas como lo era y lo siguió siendo para mí Santayana. Pero éste no admitió nada. Y me dijo que lo que a él le interesaba en Valéry era su mente, una de las más poderosas de nuestro tiempo. Lo que aun decía no comprender era su concepto del espíritu puro, concepto de vago misticismo, que según él no se percibía claramente. Con ese motivo se lanzó en una digresión sobre Hegel, para quien el espíritu era bien determinado, y tenía las orejas despegadas y una gran nariz ganchuda. Los alemanes, según Santayana, tienen tendencia a hallar racional todo lo que existe o sucede, por un espíritu de lealtad hacia el universo, que les es común con los judíos. El protestantismo no es más que una herejía del judaísmo, no del catolicismo, me dijo. Aun no parecía haber perdonado a los alemanes las zozobras que le causaron durante la guerra mundial de 1914-1918, que él pasó en Inglaterra. Al mismo motivo atribuyo la opinión, semielogiosa, semipeyorativa, que me dió sobre Keyserling y su *Diario de Viaje de un Filósofo:* "Es un hombre que escribe bien, sobre todo " para ser un alemán. Su exposición del budismo y del brahmanismo es " excelente. Pero como todos los filósofos alemanes, Keyserling hace desem- " bocar, *aboutir*, toda la filosofía hindú en la alemana, de donde esa falta de " objetividad que es tan característica en todos ellos".

Se habrá observado que los nombres de escritores españoles no figuran para nada en estas conversaciones. Es que Santayana no leía jamás sus libros. Me contó que no conocía el *Quijote* sino por las lecturas en voz alta hechas por su hermanita Susana en Boston, cuando era niño; y que una vez, comprometido a escribir un artículo sobre Cervantes para una enciclopedia

americana, lo dió por sabido con aquella lectura y en cambió leyó el *Persiles*, que le gustó muchísimo. Me pareció que no había leído *Las Novelas Ejemplares*, pues estaba en duda acerca de si *El coloquio de los perros* era una de ellas o no. Una de las últimas ocasiones en que estuve con él me habló de Unamuno. Lo había visto en Salamanca, en la fonda donde ambos habían almorzado. Me dijo que tal vez Unamuno lo hubiese recordado, porque le envió *El sentimiento trágico de la vida;* pero que él no se hizo conocer, porque no le tenía simpatía. Me contó que don Miguel era muy saludado por cantidad de jóvenes, que a Santayana le pareció no podían ser estudiantes, sino más bien profesores noveles. "O tal vez políticos", le sugerí. "¿No ha "visto cómo alborota? Se ha propuesto derrocar al rey". Pues tendrá que "apurarse", me dijo Santayana. "Me dió la impresión de haber envejecido "mucho. Parece que padeciera senilidad precoz. Durante todo el tiempo que "estuvo sentado a la mesa, cuando no tenía las manos ocupadas en llevar "los alimentos a la boca, no hacía otra cosa que recoger toda la miga de "pan que tenía a su alcance y amasarla detrás de su espalda hasta formar "una bola, que cada vez era más grande. No pude averiguar qué hizo "con ella."

Pero esto había ocurrido años después de mi trato frecuente con Santayana, entre 1925 y 1927. Yo había regresado definitivamente y el viaje que hice a Europa en 1930 fué una rápida visita de nueve meses. Santayana había perdido a su hermana preferida, Susana, la que lo ataba a Ávila. Y como lo ha contado en sus *Memorias*, en el verano de 1930 visitó España, pero no quiso ir a casa de su cuñado, yendo en cambio a ser huésped de su amiga Mercedes en Galicia. De regreso a Francia fué que recorrió varias ciudades españolas, entre ellas Salamanca, donde había visto a Unamuno a la hora de su almuerzo.

Ese año, no bien desembarcado, escribí al maestro para anunciarle mi llegada a Europa. Me acusó recibo con esta esquelita:

"c/o Brown Shipley & Co.
"123, Pall Mall, London, S. W. 1.

"Roma, 14 de Mayo 1930.

"Querido amigo: no sabe usted con qué gusto recibo la noticia de su viaje, tanto más que espero tener en breve el gusto de verle. Salgo el día

20 de mayo para París, *en route* para España, y estaré por algunos días en el Hotel Royal Haussmann. Más tarde espero regresar y es probable que pase una parte del verano en Versalles; si viene usted por allí, *paulo majora canamus*. Su afectísimo

"Jorge Santayana".

III

ULTIMAS ENTREVISTAS CON EL MAESTRO EN PARIS Y FLORENCIA

Pude encontrarlo la semana final de mayo. Pero no lo busqué, distraído por otros afanes. Y sólo a fines de setiembre de 1930 me crucé con él, por casualidad, en París. Estaba yo sentado en la terraza del café Weber, en la Rue Royale, después de cenar, cuando lo vi pasar en dirección a la Concorde. Me levanto, corro a saludarlo y lo invito a charlar un rato. Al cabo de una hora, excusándose con que se acostaba temprano (lo que yo sabía ser verdad), se retira, no sin antes invitarme para el almuerzo, al otro día, allí mismo, que era donde él comía. Era la víspera de su partida para Florencia, donde iba a pasar el mes de octubre con su amigo Strong. En esas dos conversaciones Santayana me contó más minuciosos detalles acerca de su vida que en todas las anteriores juntas. Detalles que omití anteriormente porque en su mayoría fueron narrados por él mismo en sus *Memorias*. Lo único novedoso sería lo que me dijo sobre el rendimiento de sus libros, que lo hizo a mi requerimiento. "Me pasa una cosa curiosa", me dijo. "Los " que más se venden son los primeros. *El sentido de la belleza* se usa en " universidades norteamericanas como texto de estética. *La vida de la razón*, " a pesar de su tamaño, o tal vez por ello, también se vende mucho. Como hay " en esa obra tantas cosas, da la idea de riqueza". *Los soliloquios en Inglaterra* se vendió mucho al aparecer; hasta 4 mil ejemplares, o más. Los otros, aun los de filosofía más abstrusa, se vendían hasta de a dos mil ejemplares. Y pasando de 500 ya había ganancias para él y el editor. En esa época Santayana no había conocido aún los grandes tirajes de sus obras, como después de 1935, cuando *El Último Puritano* fué el *best-seller* del año en que apareció, en los países anglosajones, procurándole, según lo supe por

amigos comunes, una ganancia de 30 mil libras esterlinas no desvalorizadas. A los sesenta y seis años era aún casi ignorado por el gran público, como tantos otros admirables escritores de habla inglesa que no se vuelven famosos sino en vísperas de su muerte, por ejemplo nuestro Guillermo Enrique Hudson, que durante ochenta años vivió la vida más pobre que pueda vivir un hombre que dejará ricos a los herederos de sus derechos literarios. Pero yo nunca vi a nadie menos interesado que Santayana en averiguar la poca o mucha atención que el mundo le prestara. Habiéndose aislado, no podía sorprenderse de que el mundo lo ignorase.

Igualmente por casualidad lo encontré en Florencia, cuando Pearsall Smith me invitó a visitarlo en casa de su cuñado Berenson, al saber que yo pensaba dar una vuelta por Italia antes de regresar a la Argentina. Un domingo de fines de octubre de 1930 almorcé en la *Villa I Tati*, Settignano, como se llama la propiedad de los Berenson, famosa por el museo artístico que contiene y por la belleza con que su interior fué reconstruído a la moderna, en contraste con su vetusta arquitectura. Allí supe que don Jorge estaba aún en Florencia con su viejo amigo Strong. La *villa* de este señor estaba situada en la pendiente de una colina bastante abrupta, en la ladera de las montañas que rodean a Florencia y la encierran como en una copa. El muro exterior parecía ocultar el vacío. La puerta de entrada daba acceso a una escalera de muchísimos escalones que bajaban, a la derecha, hacia un jardín cubierto por una parra. La casa se componía de una sola hilera de habitaciones con ventanas o puertas al valle del Arno; por el otro, las habitaciones se comunicaban por medio de una galería. La planta baja y el único piso alto eran de una misma disposición. Fué construida por el mismo arquitecto que planeó la admirable biblioteca de la *Villa Berenson.* Lo mejor de la casa era el techo abovedado de la galería del primer piso. La *loggia* de la extremidad este parecía desproporcionada para las dimensiones de la casa, con arcos muy grandes para muy poca pared. Era una construcción sorpresiva. Hallada en el vacío, resultaba mezquina para ser de un millonario y, dada la predisposición a lo maravilloso que causaba hallarla donde estaba, provocaba una decepción.

Un sol casi estival entibiaba el corredor silencioso y claro como el de un convento por el que Santayana salió a mi encuentro con las mayores muestras de afecto y satisfacción. Pearsall Smith, que me guiara hasta la puerta de entrada, se había quedado en la vecina *Villa Médicis*, la auténtica,

propiedad de los Cuffe-Cutting, a quienes Santayana cita en sus *Memorias* entre sus amigos norteamericanos residentes en Europa. Charlando a solas, pudimos hablar libremente de nuestros amigos comunes. Santayana estimaba el carácter de la señora de Berenson y el talento de Pearsall Smith, a quien "le debo", me dijo, "la poca reputación que tengo, porque es amigo " de coleccionar rarezas que otros no han leído"; pero el espíritu de Berenson no le resultaba nada agradable. Había estado a almorzar con ellos unos días antes; y me contó que a una observación suya, sobre política, Berenson había exclamado: "¡Pero usted habla como un deán!" "Creía", agregó don Jorge, "herirme, sin saber que eso es lo que me habría gustado ser".

Cuando más tarde llegó Pearsall Smith, y el dueño de casa se hizo presente, la conversación se generalizó entre mis dos amigos y el señor Strong. Yo me llamé a silencio. Me entretuve en observar más detenidamente el físico de Santayana. Estaba gordísimo. La adiposidad le estaba redondeando la cabeza de modo alarmante. Sentado parecía enorme. Al ponerse de pie, su estatura recobraba su aspecto normal. Igualmente, al caminar parecía ágil; pero sentado en una silla daba sensación de invencible pesadez, como el Renan de Bonnat. El tinte y las facciones eran bien castellanas; pero la obesidad lo hacía olvidar. Como siempre, inclinaba la cabeza en escorzo, una amable sonrisa asomaba a sus labios y en su mirada de profundo brillo había una expresión aguda y penetrante. Hablaba despacio, fatigándose si lo hacía extensamente. Cuando estaba sentado, cruzaba las manos sobre el vientre. Si caminaba, acompañaba sus palabras con ademanes tímidos de español pasado por la América sajona e Inglaterra.

De regreso en *Villa Berenson*, Pearsall Smith repitió algo que siempre decía: "Santayana tiene en su conversación un encanto que, una vez gustado, " deja incurable nostalgia; siempre que se está privado de ella, se la extra- " ña." Es la pura verdad. Y Berenson, no ignorando sin duda la escasa simpatía que le tenía don Jorge, dijo con gran altura que él y todos sus amigos pasarían a la posteridad no por mérito de sus obras respectivas, sino por haber conocido a Santayana.

Aquel encanto era lo que movía a Strong a tratar de retenerlo junto a sí el mayor tiempo posible. Conociendo sus preferencias, había hecho construir aquella especie de convento particular que era su *villa*, para uso de laicos distinguidos. Pero Santayana, que ha explicado en sus *Memorias* cómo no quería dejarse atar por ningún lazo humano, rehuía el muy suave y

dulce que le tendía su viejo amigo. Su afecto por éste se traslucía en su conversación, como la vez que me dijo que Strong estaba sordo del oído derecho, y él mismo del oído izquierdo, por lo que se arreglaban muy bien para proseguir un diálogo que ya llevaba la duración de una larga vida. Con lo que se probaba que la providencia había protegido a la amistad. Pero el trato entre ambos no dejaba de tener dificultades. Porque otra vez me contó que su amigo hablaba con tal lentitud, que él le adivinaba más o menos lo que quería decir y le sugería el fin de las frases, lo que enojaba mucho a Strong, quien se disgustaba enormemente con las interrupciones.

Santayana presentaba entonces la más extraordinaria mezcla de sabio a la antigua y perfecto hombre de mundo. A mí me sorprendía siempre que, junto con su capacidad para elevarse a las más altas cimas de la especulación filosófica, exhibiese la de apreciar las menores minucias de lo cotidiano, en que se anegan las vidas comunes. No fruncía la nariz ante lo vulgar, en gesto de repugnancia o desprecio; y a la vez sabía gustar lo fino y delicado. A su elegancia en el atuendo, que según los cánones se atenía al principio de no singularizarse por el desaliño o la paquetería, correspondía la de su espíritu, que no consistía en desentonar para que se notara que fulano de tal era un gran escritor, sino en ser tan llano como el primer simple caballero que se encontrase en sociedad, para que su grandeza no apareciese sino ante quienes fuesen capaces de comprenderla. Esa compleja experiencia de la vida, que aparecía en todas sus conversaciones, explica la maestría que demostró en la novela, la primera y única vez que se ensayó en el género.

Su posterior evolución hacia la vida conventual escapa a la época en que traté a Santayana casi a diario. Pero nada me sorprendió menos que la noticia de que se había recluído en un monjío. La renuncia al mundo, el ascetismo religioso o filosófico, los frailes, los conventos, eran como un *leit-motiv* de su conversación desde los días en que era capaz de distraer una mirada para apreciar una mujer bonita, o gastar una palabra en encomio de un buen vino o de un plato bien aderezado. El orden, la pulcritud, la elegancia, que le gustaban en todo, como el marco material más adecuado para las elevaciones del espíritu, no las ha[illegible]á echado de menos en la comunidad que lo hospedó al final de su v[illegible]rque si la vida monacal de los hombres ha tenido mala prensa, nadie que no fuera un sectario anticlerical negó jamás que un convento de monjas no fuera un lugar ideal para toda clase de personas: desde las niñas que se educan, hasta los ancianos enfermos o sin

parientes, y los viejos sacerdotes a quienes una capellanía hace las veces de jubilación. Los filósofos laicos del mundo moderno parecían menos indicados para recalar en los conventos, a diferencia de sus predecesores en la profesión durante la edad de oro de nuestra fe católica, que aparecían en ellos y con ellos se identificaban. Pero a Santayana, que en Norte América podía parecer, según sus propias palabras, "indistinguiblemente católico o ateo", estaba destinado tal vez el papel de expositor no sólo intelectual, sino también vital de la relación entre un sabio laico y las condiciones que la sociedad cristiana ofrece como las mejores para la vida espiritual. Su filosofía es, de todas las contemporáneas, la que mejor comprende al catolicismo desde afuera. Su retiro final en un convento fué el mejor homenaje que el pensamiento no confesional podía prestar a una religión positiva.

Para terminar, quiero pedir al lector disculpa por haber presentado a Santayana en mis palabras, tal como traté de traducir con ellas las suyas. Más fácil habría sido valerme de sus libros y adornar mi artículo con las páginas admirables que prodigó a lo largo de su espléndida obra. Pero aparte de que eso está mejor al alcance del lector en esta misma, que en una selección (que al extractar un texto del marco que le da vida siempre lo mutila un poco), habría faltado al propósito informativo que me guió en este trabajo; y un poco a la devoción con que de joven recogí, hace ya un cuarto de siglo, las palabras de un verdadero maestro.

JULIO IRAZUSTA.

LA EDUCACION PARA LA HUMANIDAD

La *educación para la humanidad* es ahora en toda Europa el tema de innumerables conversaciones. Y no es difícil explicar por qué: acontecimientos contemporáneos que todos conocemos nos han puesto ante los ojos el peligro de que, a pesar del brillante adelanto de su civilización, el hombre de nuestro tiempo pueda caer fácilmente en lo inhumano. Pero casi todas las explicaciones tropiezan con el inconveniente de que no es fácil aclarar en qué consisten propiamente lo humano o la humanidad. Ya no es posible plantearse el problema tal como lo hacía Rousseau: que el "hombre puro" sólo podrá surgir en una atmósfera alejada del aire envenenado de la cultura, listo ya para enfrentarse con las luchas y problemas vitales del mundo real. La verdadera cualidad del ser humano sólo puede desarrollarse y mantenerse en este mundo tal como lo conocemos. La humanidad no es una propiedad que se conciba aislada y sin relación vital con la cultura de algún pueblo y de algún tiempo. Me atengo más bien al juicio del inmortal Pestalozzi al decir: El hombre sólo puede formarse en *sus* círculos de vida y en círculos vitales paulatinamente más amplios, a partir de la familia, por sobre la escuela y la profesión, hacia las grandes totalidades: pueblo, estado, humanidad. También tengo de mi parte a Goethe, pues en los "Años de peregrinaje" expresa su Jarno-Montanus, el hombre de mundo: "La mejor educación le viene al hombre de un ambiente ampliamente cultivado" (Cotta WW XIX, 38). Con frecuencia, en el ardor de las discusiones, olvidamos que no existe una común e igual humanidad, sino cumbres de humanidad en los atavíos de una época determinada, en el nexo de un estado social determinado y ante las exigencias de una profesión, con la cual entabla el hombre

una lucha que lo forma. Y nada me parece más peligroso que confundir la humanidad con un descolorido internacionalismo.

No es sin embargo injustificado considerar que la verdadera humanidad exige asimismo una digna conformación del *mundo interior*. No basta con ensanchar el horizonte del mundo externo mediante el desarrollo de la capacidad intelectual que proviene de la educación. La educación deberá calar muy hondo en la intimidad del ser, si quiere despertar las fuerzas que capacitan al joven para ser un verdadero transmisor de cultura, es decir apto para llevarla en sí y para ampliarla en sentido moral. La pedagogía actual conoce a la perfección las trabazones y relaciones externas en que deberá encontrar su lugar el educando, pero en cambio sabe muy poco de la estructura anímica interna que debiera madurar si queremos que nuestra civilización vuelva a encontrar algo de su alma perdida. Sólo de este aspecto del problema quisiera hablar hoy. En su prosecución debemos contemplar ciertos aspectos del joven a los que yo he dado el nombre de *esfera de su intimidad*. Hasta llegaría a decir: lo que me interesa es lo que se desarrolla *ahí dentro*, en las profundidades del yo que deciden del destino interior, que siempre se antepone al destino externo: puesto que de lo íntimo depende *de qué manera* se afrontarán las contingencias exteriores que nos amenazan, y cómo se asimilarán a nuestro beneficio. Es una zona de la que aún no se han trazado mapas, pero me adhiero nuevamente a una expresión de Goethe que podría servir de epígrafe a mi exposición:

In reiner Brust allein ruht alles Heil:
Denn immerfort, bei allem, was geschah,
Blieb uns ein Gott im Innersten so nah;
Wo Erd und Himmel sich im Grusse segnen,
Dem Staunenden als Herrlichstes begegnen. (IX, 292) [1]

[1] Sólo en un pecho puro está la dicha: / pues siempre, ocurra fuera lo que ocurra, / en lo íntimo un dios sigue con nosotros; / allí donde se alían cielo y tierra / y al que admira demuestran lo sublime.

I

Aclaremos ante todo algunos hechos psicológicos. Lo que da preeminencia al hombre sobre el animal es su capacidad de meditar sobre las cosas que le rodean y el poder reunirlas en un solo mundo del pensamiento. Más sorprendente todavía es que pueda meditar también sobre sí mismo, con lo que descubre otro mundo íntimo. Pero este último don no se encuentra en la primera edad: el niño, propiamente hablando, *tiene* solamente sensaciones, que se concentran en su yo como en un punto. Pero en general no reflexiona sobre sus sensaciones ni sobre ese yo; por ello lo llamamos ingenuo. Se marcará una etapa importante cuando en este Yo = Ego, o mejor dicho sobre él, surja un segundo, que lo vigila y lleva por anticipado el carácter de una instancia superior. Dentro de una nomenclatura vacilante, lo llamaremos en adelante el *sí mismo*. Con tal proceso de escisión en lo íntimo es con lo que despierta propiamente el ser humano dentro del hombre. Sólo entonces se abre el camino que podrá perfeccionarse hasta la humanidad. Otras formas educativas: la incorporación a la actividad comunal, la ejercitación de actos sencillos de pensamiento, ya podrán haber entrado antes en acción, pero hasta que se despliegue el mundo íntimo como una flor nadie sabrá si aquellas formas han de servir para bien o para mal.

Se creía en un tiempo que el átomo fuese lo más simple que existe, pero para la física de nuestros días se ha convertido en un cuadro sumamente complicado: un sistema solar en miniatura. Del mismo modo, hay que tener presente —observación que no es nueva, aunque se halla obscurecida por un cúmulo de malas interpretaciones— que el yo del hombre es algo más que un punto, como único punto de relación para toda sensación o deseo. Existe un yo más alto, que puede mantener una conversación con el inferior y domina un horizonte total mucho más extenso que el del Ego, con sus limitaciones de espacio y de tiempo. En este superior se fundamenta la humanidad. Puede incluir las relaciones espirituales superiores, de modo que podría llamársele la fuente de la revelación interior. Es la suya la misión de un regulador interno, que encauza la vida por el camino correcto. Pero ambas cosas sólo ocurren cuando se le ha dispensado el cuidado necesario en la época de su despertar, momento en el cual, según mi opinión, echa raíces la verdadera y más profunda educación para la humanidad.

Dos observaciones todavía sobre esta zona sin mapas, como la llamá-

ramos. 1º Podríamos tener la tentación de reducir el proceso de evolución a una fórmula simple: en el primer período de independencia —alrededor de los tres años— se despierta el yo más simple como sujeto de manifestaciones permanentes de voluntad; en el momento de la pubertad se estructura el segundo Yo, el yo reflexivo, el sí mismo, como una especie de superestructura e instancia reguladora. Pero la experiencia no confirma que comience precisamente con la aparición de la madurez física y sexual. A menudo aparece mucho antes, especialmente en naturalezas que suelen designarse como "concentradas". He reunido toda una colección de descripciones de dicho despertar a sí mismo, aunque sólo presento naturalmente aquellos casos en que el proceso ha surgido con un repentino remezón, que así se impone a la observación y se conserva en la memoria. Pero también puede llegar a su término en forma gradual e inadvertida. El sencillo yo infantil sólo puede recibir la influencia pedagógica de una fiscalización delicada de los sentimientos e impulsos, tal como están capacitadas para ejercerla con aptitud genial las madres con instinto de tales. Pero apenas ha surgido el sí mismo, ya pierde todo valor cualquier conducción autoritaria desde fuera, porque este aspecto del joven debe hallarse de tal manera fortalecido, que en su reino interior se encuentre el cetro de su propia guía. De no entenderse así, no se tiene ninguna idea de lo que exige una genuina educación para la humanidad.

Además, 2º En estos momentos lo que interesa ante todo es que tal fenómeno nuevo, esa ciudadela de la humanidad futura, encuentre una correcta interpretación. Una torcida explicación de lo nuevo le quita su distintiva dignidad y su fuerza. Encuéntrase su asiento en algún lugar a medio camino entre la misteriosa divinidad y el ser humano, que es por sí mismo otro misterio. Qué fuerzas están en juego se verán finamente expresadas en una nueva novela intitulada *Más grande que el corazón humano,* dentro del capítulo "¿Quién soy yo?" [2]. También se muestra allí que dicho lugar excelso puede ser ocupado por fuerzas equivocadas, con lo que se transforma en reducto de la dureza, de la sed de poderío y de un rígido egoísmo. También las interpretaciones equivocadas pueden ser de temer: en el mismo

[2] Vincenz Erath, Grösser als des Menschen Herz. Tubingen 1951. Aunque debemos reconocer que se incluye allí, en la perspectiva de un niño de 11 años, más de lo que normalmente suele ocurrir.

lugar donde debiera fructificar la humanidad puede echar raíces la inhumanidad. Me parece que debiéramos revisar cuidadosamente nuestros sistemas psicoanalíticos, con el fin de comprobar si han aislado correctamente el así llamado Super-yo; pero no es *éste* el lugar apropiado. Antes bien, en una segunda parte de mayor extensión e importancia, consideraremos qué prescripciones pedagógicas resultan recomendables para aclarar al yo naciente la senda hacia la verdadera humanidad.

II

1. La primera etapa, y que aún debemos considerar, es el acceso a la reflexión sobre sí mismo. En la época crítica del desarrollo, y hemos dicho ya que no coincide siempre con el número de años que generalmente se admite, todo joven normal tiende a preocuparse por sí mismo y a mantener consigo conversaciones en privado. Hasta se encuentra a sí mismo "muy interesante". Sólo que tal tendencia se ve perturbada por la inmensa actividad de nuestros días, cosa que ha aumentado aún en forma tremenda después de la segunda guerra mundial. Durante su crisis, el ser humano sigue necesitando de la intimidad consigo mismo. El trasfondo adecuado para ello es la naturaleza, que también empieza a adquirir voz para el joven en el momento de su madurez. Busca por todas partes un espejo, en el que pueda ver reflejado su ser íntimo. Hasta los libros que lee por afición se ponen al servicio de dicho objetivo subjetivamente delimitado. De tal manera surgen, como lo presenta Hebbel en la poesía *A los jóvenes*, secretos ideales, que podrían compararse con el florecer del alma. Si no se abren ahora los capullos, no se abrirán ya más. Por eso es que la humanidad-masa se apiña gregariamente, porque la mayoría de los hombres no ha atravesado por la pubertad del alma. No es dado descuidar impunemente ninguna de las etapas del desarrollo a que obliga la naturaleza.

El procedimiento socrático entraña el arte más refinado para guiarnos a la reflexión sobre nosotros mismos, ya que transforma posibles monólogos silenciosos consigo mismo en conversaciones en alta voz. Siempre se parte de la pregunta: ¿Qué es propiamente el bien?, cuya fórmula más sencilla sería: "¿Qué deseas *propiamente*, y *propiamente quién eres*?". En la intimidad de los jóvenes aun prepondera una confusión de laberinto, lo cual surge a la luz apenas se les pregunta sobre la esencia de alguna virtud: siempre

se enredan en contradicciones *lógicas*. Pero al lado de esta acción externa se esconde la intención profunda: mostrar que se han confundido a sí mismos con contradicciones *éticas*. Carecen todavía de la substancia moral en la que deben apoyarse las genuinas apreciaciones sobre el bien. Pero es imposible *darles* simplemente desde fuera ese núcleo de la humanidad. Sócrates mismo, a modo de una descarga eléctrica, sólo puede revelar a sus jóvenes amigos la existencia de tales perplejidades. La confusión subsiguiente es solamente una etapa de pasaje; la construcción positiva se lleva entonces a cabo, en los casos propicios, mediante la palabra, dirigida silenciosamente al sí mismo: "¡Sea así!". Y esto agrega Hebbel en su poesía:

Leben heisst tief einsam sein.
In die spröde Knospe drängt
sich kein Tropfen Taus hineim,
eh sie *innre* Glut zersprengt [3].

Bien puede haber en el método socrático mucho impuesto por sus tiempos, pero no estaría mal meditar sobre su posible aplicación en los nuestros. Hoy en día suelen condenarse las llamadas historias morales como inadecuadas para cualquier edad del hombre, quizá porque sólo las conocemos en el estilo groseramente didáctico que les dió el iluminismo. Los japoneses poseen otras mucho más profundas. Pero lo que justamente sucede es que para el joven lector cualquier relato se reviste de significación moral, puesto que se identifica con el héroe con mucho más ardor del que conocemos nosotros. Lo que deberá cuidarse es que los acontecimientos aparezcan narrados desde una perspectiva de genuina valoración moral. No se equivocará al respecto el ser en evolución, merced a su auténtica tendencia a la pureza. Historias inmorales no son aquéllas en la que se dan situaciones escabrosas aisladas, sino las que no se apoyan en una orientación seria de valoración, ya que no permiten ejercitar la consciencia valorativa que pugna por abrirse paso. Por tal motivo son desaconsejables, al igual que tantas películas en las que bulle un cúmulo de pasiones humanas, sin que al mismo tiempo se demuestren las fuerzas reguladoras del yo íntimo.

Por lo menos en la esfera de la religiosidad evangélica falta hoy por

[3] Vivir es estar solo en lo profundo. / En el casto capullo no penetra / ni una gota de rocío / que el *íntimo* calor no funda antes.

completo el estímulo a las meditaciones, es decir, al recogimiento íntimo, al coloquio consigo mismo y con la divina chispa "allí dentro", de cuya existencia sólo se da cuenta el que ha aprendido a mirar dentro de sí. En este punto se encuentra la flaqueza de todo Occidente, mientras el medio y el lejano Oriente consideran con mayor seriedad el expreso cultivo del yo metafísico. En cuadros emotivos y profundos, nos demuestran las antiguas leyendas cuan hondo hay que descender dentro de sí mismo para encontrar ese yo. Poco a poco se va haciendo conocer más entre nosotros el Zenbudismo japonés[4], cosa que considero saludable. ¿Cómo se podrá educar para la humanidad, si no tenemos siempre presente que el hombre lleva en sí un santuario, y que en él habrá de hundir las raíces de su existencia?

2. Con el conocimiento acerca de sí mismo se relaciona un hecho que permite abrir un segundo camino para el cultivo del yo más profundo: cada cual debe ser educado para la *autoconsideración* y para la *autocrítica*. En otras palabras: quien no se toma a sí mismo en consideración, está de antemano perdido para una humanidad más alta. Podría formularse el imperativo categórico en esta forma: "¡Hónrate a ti mismo!", con lo que nos acercamos a los pensamientos de Kant sobre la dignidad humana, y a Goethe, que hace confluir sus tres respetos en la veneración del hombre por sí mismo. Ésta parece ser una posición espiritual muy profunda y por tanto madura. En suma, ¿cómo llega el hombre al concepto del honor?

La opinión más difundida es la de que el concepto de honor aparece junto con la vida en común de los hombres, y es algo por lo tanto que recibe el individuo de la comunidad en la que existe y se manifiesta. La sociedad impone el código de valores según el cual concede honores o los niega. Es en parte correcta, por cuanto el ser en proceso de crecimiento aprende a conocer por el elogio o la censura de su ambiente lo que significa merecer la consideración de los demás o perderla por su conducta. En lo pedagógico habrá por lo tanto que comenzar por la consciencia del honor de fundamento autoritario. Pero tras un examen más aguzado se observa que ya el niño, y desde muy pequeño, se siente a sí mismo como algo que no puede sufrir disminución de su autovaloración a partir de lo externo. Es conocida la anéc-

[4] Budismo de meditación; cf. K. Graf von Dürckheim, Japan und die Kultur der Stille, Munich 1950.

dota de Rousseau al respecto. Sí, hasta un perro rabioso se rebela ante los golpes, y no es el dolor lo único que le infunde temor. Ocurre como si todo lo viviente tuviera consciencia de un derecho natural metafísico. Y en particular los "derechos humanos" no son en modo alguno tardía invención de las leyes del estado liberal. De ahí que todo método violento, sustentado en la opinión de que sólo a palos puede uno entenderse con quien no quiere entender, daña lo más importante, lo que habría que desarrollar, es decir, el sentimiento de una dignidad inviolada, lo que echa los fundamentos de la humanidad. Tal vez sea difícil conseguir algo sin administrar a veces algunos palos, pero téngase presente la siguiente observación: todo el que es golpeado encontrará tarde o temprano la ocasión de devolver los golpes. Ya se le ha puesto en contacto con la brutalidad, es decir, con la animalidad, y en el fondo ha ocurrido lo contrario de lo que persigue el método pedagógico: hay que *suponer* en el hombre un sentido primitivo del honor, y sin tal núcleo de autoconsideración no se llegará nunca al concepto social del honor.

La meditación sobre el sí mismo, de la que hablamos al comenzar, no alcanzaría ningún resultado práctico si no desembocara en la autocrítica. Frente a una autocrítica sincera, todos debieran sentirse pequeños, y no solamente el ser en evolución. Porque siempre quedamos en deuda con el ideal que de nosotros mismos nos habíamos forjado; con más razón aún cuando nos descubrimos sinceramente ante Dios. Pero a menudo esta actitud queda sofocada por haberse permitido que el sentimiento sano de la honra se convirtiera en enfermiza vanidad. Son incalculables los daños que ha hecho a la humanidad y a lo humano un orgullo exagerado. La línea divisoria entre los famosos extremos aristotélicos es aquí muy sutil: se ha dicho que sin una chispa de ambición nadie llega a la cumbre: "pues pronto sólo aspira a un reposo total." Pero en tales casos el educador debería tener clara consciencia de qué significa "llegar a la cumbre". El psicoanálisis de Adler ha tenido el mérito, y no es poco, de revelar la oculta dinámica del alma en la lucha por afirmar el propio valer y en la voluntad de poderío; pero, al considerar "la cumbre" se equivoca fundamentalmente al considerar que bastará con que el hombre sacrifique su Yo egoísta y agresivo en aras de algún "nosotros". El nosotros no es por naturaleza mucho mejor que el yo: hasta una pandilla de bandoleros tiene una consciencia solidaria, un "nosotros". Lo que interesa es aclarar los impulsos y motivos que quieren imponerse. ¿Cuándo resultará moralmente justificada la afirmación de sí mismo? ¿Cuándo se conside-

rara la renuncia a sí mismo como una deficiencia?... Es de lamentar que no tengamos todavía en acción una ética concreta o teoría de la vida. Pero por lo que hace a la ambición, bien podemos mantener por el momento la buena expresión de Fichte: "No es la ambición la que engendra grandes acciones, sino éstas las que dan confianza en un mundo en el que vale la pena ser honrado." Y en esta dirección debiera proceder el hombre a criticarse atentamente.

3. A partir de la autocrítica sólo hay un paso hasta el particular fenómeno de la *conciencia* personal. De ello nos ocuparemos como tercer tema. Me parece que al respecto hace tiempo que todos estamos de acuerdo: sin una conciencia alerta, la humanidad resulta inconcebible. Tanto más sorprenden dos fenómenos: en la pedagogía corriente se oye hablar muy poco de la educación para la conciencia. ¿O sería mejor decir: de la educación de la conciencia? Y en segundo lugar: la conciencia no es algo que esté hoy en día muy de moda. De ahí el deterioro de la genuina humanidad y el auge de la humanidad-masa, por no decir de la inhumanidad.

Nuestro único recurso será completar ante todo el mapa del mundo interior en lo que atañe a esta parte, lo cual sólo podrá ocurrir, naturalmente, a grandes rasgos.

La conciencia es el proceso central dentro de aquella escisión del Yo de la que habíamos partido. En ella un Yo más alto emite su juicio sobre el yo que se limita simplemente a vivir, con frecuencia a merced de los impulsos. Pero no se trata de una comprobación fría, sobre bases teoréticas: vas por mal camino, o estás a punto de tomarlo. Todos sabemos que las agitaciones de conciencia y todo lo que a ellas se opone, son cosas mucho más apasionadas y que engendran mucho sufrimiento. Pero el misterio de la conciencia tiene raíces más profundas. Es en nosotros el único regulador que no se expresa en normas *generales* adaptadas a moldes típicos de conducta. Por el contrario, actúa en forma harto singular, y en doble sentido: se dirige íntimamente a mí, a éste que soy yo, y a mí en esta situación completamente única, para la que, en tales circunstancias, la moral en uso no dispone de reglas estereotipadas. En la conciencia no se hace oír el anónimo "alguien" de la moral colectiva, sino que surge algo de las escondidas profundidades de la vida, en las que es difícil arrojar alguna luz.

Una época racionalista siempre se inclina a explicar los misterios para

poder descartarlos. En el caso que nos ocupa, nada hubiera podido satisfacer más dicha tendencia que la divulgada teoría: La conciencia no es otra cosa que —"*nada más que*"— la expresión de la experiencia social acumulada al manifestarse sobre aquello que para la sociedad, y también para el individuo que en ella se engarza, resulta de provecho o bien dañoso. Esta teoría sociológica de la conciencia, que ha venido divulgándose a partir de Herbert Spencer, es tan superficial y falsa como la observación: La moral consiste en la mayor felicidad posible para el mayor número posible. ¡Cuidémonos sin embargo de iluminar la esencia de la humanidad con el reflejo de este fuego fatuo! Apenas se deja de considerar la conciencia como el aflorar de un regulador metafísico, se ha mellado su rasgo más peculiar. Tal conciencia no es *resultado* de algunas experiencias cualesquiera (en todo caso su más aguzado refinamiento será fruto de la vida): si existe algo a priori, asentado en las raíces de la esencia humana, esto es la conciencia en sus diversas manifestaciones, en las que no puedo detenerme ahora. Su relación es estrecha con aquel fenómeno anterior, el honor, que el hombre puede y debe sentir ante sí mismo. Porque si prestamos oídos más atentos a esta voz interior, veremos que no se refiere en primer lugar al contenido de esta o aquella decisión o acción. Tanto las acciones más dignas como las peores serán pronto olvidadas en el mundo externo; el mayor daño social puede hallar su remedio y compensación. Pero sobre *mí*, sobre quien la ejecuto, la acción permanente afincada. En aquel mundo íntimo de la humanidad de que aquí hablamos, nada será capaz de borrar mi acción, porque la he cometido contra mí mismo. Más aún: en la voz de la conciencia se halla siempre como un eco la *relación con la eternidad*. Se abre aquí la dimensión de lo vertical, por sobre la dimensión horizontal de la temporalidad, que siempre fluye y todo lo devora. Esta interpretación metafísica de la conciencia la hallaremos nuevamente en la expresión breve y exacta de Fichte: "La conciencia es el radio por el cual partimos del infinito." También podríamos darle forma con expresión religiosa: En las voces de aliento, de consejo, de reconvención de nuestra conciencia nos encontramos con el mismo Dios, que trata de comunicarnos sus designios por medio de nuestro Yo superior.

Esta digresión sobre la naturaleza de la conciencia se imponía, aunque nuestro propósito fuera hablar solamente de la educación. Porque, ¿quién podría educar para la conciencia, o educar la conciencia si no conoce su

esencial significación? El "educar *para* la conciencia" debe quedar descartado desde un principio, pues da idea de que se podría implantar una conciencia donde falta el germen para ello. Pero sí es posible actuar, fortaleciéndola, sobre una conciencia de lento crecimiento, que se refina y se ahonda con el tiempo. Si es la voz divina lo que se abre paso en la conciencia, se echa de ver que no será *este* aspecto de la conciencia el que sea posible alentar mediante la educación, pero se revelan otros aspectos en los que es dado actuar. Ya en la palabra "conciencia" se alude al aspecto de ciencia. Se trata del saber acerca de sí mismo, y también acerca de las relaciones vitales que deben alcanzar significado moral y cuya trabazón debe dominar el sujeto de la conciencia. Por otra parte, para toda decisión de conciencia se requiere *valor*. Esta capacidad de resistir puede acendrarse mediante una ayuda finamente equilibrada. Y por último, en situaciones críticas, se impone siempre que el sentimiento del honor se acrisole ante el Yo superior, en el que se hace patente la intervención divina. Así leemos en el Evangelio de S. Juan 5, 44: "¿Cómo podréis *creer* vosotros, si tomáis la honra que os concedéis unos a otros, sin recibir la honra que sólo viene de Dios?..." El hilo de nuestro discurso vuelve así al punto segundo que habíamos mencionado.

Todo este esfuerzo podrá recibir el nombre de "cultivo de la conciencia". No es un problema fácil, pero tampoco es fácil la educación para la humanidad. Que se esfuerce el maestro por guiar y aconsejar la conciencia, pero sin espantarla. En el aspecto evangélico, por desgracia, no se cuenta con muchas experiencias al respecto, ya que en lo religioso no se considera como fructífera una confesión que vaya a los detalles. Cualquiera sea nuestra opinión sobre este punto: en los jóvenes se presenta una necesidad de confesión, tanto como el deseo de que se ayude a su conciencia en un caso concreto. En el caso de que no se hubiera tenido noticias, dentro de la pedagogía de escuela, de casos de conciencia en los jóvenes, recomiendo buscar material de observación en las novelas que tratan de vidas de jóvenes. Un buen poeta es por necesidad un buen psicólogo, quizá precisamente por verse obligado a hablar siempre mediante ejemplos arrancados a la vida misma. Si es al mismo tiempo un buen pedagogo, por lo menos a través de las figuras de adultos que pone delante de sus jóvenes, no estará de más probarlo en sus relatos, con lo que se aguzará la propia capacidad de observación.

Qué aspecto presentan los hombres cuya conciencia no ha sido cultivada, o ha sido sofocada y extirpada de acuerdo con un plan, nos lo mostrará

el estudio de los estados totalitarios. La propaganda no se dirige a la conciencia independiente, ese sol de la vida moral, sino que intenta adormecerla, cosa que a muchos parece aumentar la comodidad de la existencia. Pero es esto precisamente lo que ha llevado a la inhumanidad actual. Por lo tanto, bien puedo dar lo contrario por concedido. No hay educación para la humanidad si no se despierta y se mantiene alerta la conciencia frente a Dios, esa verdadera piedra preciosa engastada en la naturaleza humana. Por ahora soslayaré la dificultosa cuestión de si la conciencia es por sí misma infalible. Hegel ha dicho al respecto cosas muy profundas.

4. No sería difícil que muchos encontraran un tono fuertemente individualista en cuanto acabo de expresar sobre la educación para la humanidad, pero no podía ser de otra manera. Así como sólo podemos conceder la conciencia en forma privativa al individuo, del mismo modo la conciencia moral sólo existe como "propiedad privada", si se me permite la expresión. Las decisiones y conflictos morales únicamente ocurren y se desarrollan en el individuo, tal como lo expresa con grandiosa resonancia Hegel: "Yo soy la lucha".

Con todo, aunque en la conciencia se trata siempre en última instancia de la salvación de *mi* alma, se considera también el estado de cosas, el contexto situacional, en que se desarrolla cada caso, y no meramente para relacionarlo en forma egoísta con mi persona. Por el contrario: un momento culminante, un caso aislado de particular significación en las experiencias de conciencia, es el reconocer que acepto una *responsabilidad*. Por tal razón, la educación para la conciencia de la responsabilidad es el cuarto tema en el que brevemente me detengo. Yo, este individuo, no trabajo solamente sobre mí mismo: actúo además dentro de un *mundo* moral, punto en el que arraigan mis lazos con ciertas prescripciones morales que trascienden la esfera de mi intimidad.

No se espere aquí una fenomenología de la responsabilidad, pero como observación superficial puede valer lo siguiente: es posible sentirse responsable por alguna cosa, por un ser humano, por un grupo pequeño o muy grande, como sería, por ejemplo, la propia comunidad en general. En cada caso "se acepta", se soporta: en el estrecho ámbito del alma recaen formidables pesos. Esto corresponde a uno de los rasgos distintivos de lo humano, de ahí que se diga en filosofía: por sobre el individuo puramente anímico

se empina el *espíritu* con sus contenidos y sus construcciones comunales, con sus normas objetivas y sociales. Sólo lleva el peso de la responsabilidad la persona penetrada por el espíritu. "Crece el hombre con sus más altos ideales." Ante *quién* es responsable, a quién deberá rendir cuentas, son preguntas a las que respondo brevemente con un giro que hemos empleado ya: otra vez y siempre a su más alto yo, merced al cual y en el cual se encuentra con lo divino.

La educación para la conciencia de la responsabilidad es otro problema, nada fácil por cierto. No serán amonestaciones y prédicas las que lo resuelvan. Tiene que comenzar por muy pequeñas responsabilidades, de esas que un ser joven es capaz de comprender y resolver. Para enseñar a *comprenderlas*, será preciso ensanchar el horizonte espiritual. Para ayudar a *resolverlas*, habrá que provocar experiencias concretas, entre ellas también la del fracaso. Con esto llega a su fin la vieja pedagogía palabrera, y comienza la enseñanza *por medio* de la acción y *tendiente* a la acción moralmente consciente. También aquí nos lleva el camino del estilo autoritario al despertar de la propia voluntad. Muchos sienten temor ante la palabra "autonomía", pero no se tomará aquí como soberbia insolente (hybris), sino como el sentirse llamado a una misión que se ha afirmado íntimamente, y puede ser útil a alguna cosa, algún ser, o todo un grupo. La responsabilidad por cosas sólo nos concierne aquí en la medida en que representen un valor para el hombre. A ello pertenece el mundo inmenso del trabajo, ocupado en sus cosas. En él tiene cada cual que hacer lo suyo a conciencia. Nadie ignora cuánto se ennoblece la humanidad del trabajador por el trabajo cuidadoso.

De todas maneras, trátese de una acción referente a cosas, de un servicio a los hombres o de una conducción de pueblos, siempre se presentan dos etapas. No basta con la responsabilidad de ejecución, que parte de alguna orden determinada. Por encima de ella se encuentra la responsabilidad de iniciativa, o sea el voluntario empeño en problemas que rebasen lo individual. De cada uno, aun del más pequeño, depende una parte, por insignificante que sea, del destino del mundo. El hombre que no reconoce la seriedad de su responsabilidad no se encuentra todavía a la altura de la humanidad. Ante todo, es válida la frase: "Democracia es la escuela de las responsabilidades". Con ello se despliega ante nuestros ojos el extenso campo y la rica textura de la libertad y el deber. Pero permítaseme no en-

trar con más detalles en su discusión, a fin de pasar al último punto, el cual, tal como corresponde, constituye el aspecto más amplio e importante de nuestro tema.

5. *Educación para la humanidad es educación para el amor.* ¡Frase poderosa, con la cual no se ha dicho todavía nada concreto! En ella podría detenerme largo tiempo, para desenmarañar los diversos significados de amor que nuestro idioma —y no es el único— ha confundido en un solo término. Tal fenómeno deriva de causas profundas, puesto que todas las especies de amor provienen de la *misma* raíz metafísica. El inconveniente es que de aquel significado tan amplio se sigue una peligrosa vaguedad en el uso idiomático. Especialmente en expresiones como amor a la humanidad y amor al prójimo ya no se piensa en lo "responsable". Que la educación para la humanidad sea educar para el amor a los hombres y al prójimo implica una clara renuncia al mero individualismo y egoísmo. Pero la aspiración positiva no se presenta clara todavía.

No existe en el mundo nada parecido a un total amor a la humanidad, que elimine por completo el amor a sí mismo, y no es probable que exista algún día. Bien dice Rousseau: "Tel philosophe aime les Tartares, pour être dispensé d'aimer ses compatriotes". Mi prójimo, al menos, siempre es aquél que algo tiene que ver en mi círculo cotidiano y al que debo moralmente algo.

¡Planteemos el problema mayor a partir de un detalle en apariencia casual! Cuando Fausto regresa de su excursión por el Oriente a su cuarto de estudios, en el que su lámpara arde amigablemente, expresa —¡por lo tanto en soledad!— y con su propio yo como único oyente:

> Entschlafen sind nun wilde Triebe
> Mit jedem ungestümen Tun:
> Es reget sich die Menschenliebe,
> Die Liebe Gottes regt sich nun [5].

¿Cómo lo explicaremos? De la manera siguiente: reina aquí un profundo silencio, un santo recogimiento. En tal situación, intuye el alma la cósmica relación que une su vida individual a la del universo. Se libera en parte del

[5] Los salvajes impulsos se durmieron, / consejeros de toda acción violenta: / abre sus alas el amor al hombre, / y ahora con él nace el amor a Dios.

peso de su penosa individuación. Allí, en esa recogida quietud, siente el hombre que es una y la misma vida humana la que late a través de todos los individuos. También del alma se habla en dicha escena del Fausto:

Sie sehnt sich nach des Lebens Bächen,
Ach! nach des Lebens Quelle hin [6].

De ese hontanar de la existencia brota el sentimiento de estar unidos con todos y con todo. En toda suerte de amor hay algo que nos une, pero también algo que nos liga; la más alta ligazón —en latín religio— se refiere a lo divino como a la prístina fuerza que todo lo abarca y está en la base de todo. Y por lo que al amor humano respecta, es también presentimiento de que todos los hombres proceden de la misma fuente divina originaria: es en el sentido de esta *solidaridad metafísica* por lo que estamos obligados a respetar su dignidad, a honrarlos y a amarlos. La mera solidaridad social es reunión de intereses, y por tanto algo mucho más superficial. En aquel silencioso estar consigo mismo, en cambio, surge a la luz la misteriosa raíz de toda vida. Allí se encuentra el foco inteligible de toda humanidad y de todo amor humano. En la genuina humanidad predomina el presentimiento de la cabal comunión de todas las almas: el hombre, como tal, es sagrado.

Educar para el amor, así como educar también para otras exigencias más simples del amor, es tarea difícil. Ninguna receta ya preparada traigo para ello. Porque no puede resolverse al respecto como en la educación para la limpieza o la puntualidad. Lo que nos proponemos, nada menos, es que el hombre mismo se sienta penetrado por aquel inmenso amor, y, para avivar esa llama, ¿qué podría haber más apropiado que el espectáculo de una pura vida juvenil? No lo olvidemos: ¡de los niños es el reino de los cielos! Otro tanto opinó el gran Pestalozzi: No puede concebirse educación alguna digna de este nombre como no sea una vida compartida en el ambiente del amor. Va creciendo desde el círculo íntimo más reducido y por grados, hasta abarcar finalmente todo lo creado por Dios con su hondo lazo metafísico. Esto requiere gran madurez, y nuestro primer objetivo debe ser mantener la primera chispa del incendio futuro, la llama que está en el hogar y en la familia. Quien nunca ha sido amado, jamás será capaz de amar. El capital de la temprana comunidad de amor debe alcanzarnos para toda la vida. No

[6] Ella ansía los torrentes de la vida, / ir a la misma fuente, ¡ay!, de la vida.

otra cosa expresó Jean Paul; a la pregunta: ¿cómo será posible educar para el amor?, respondió con el lacónico imperativo: "¡Ama!"

Por supuesto: en la tierra del amor no existen imperativos. El mundo cultural de nuestros días se ha empobrecido de amor. Y así se lamenta el poeta:

Weh mir, wo nehm' ich, wenn
Es Winter ist, die Blumen, und wo
Den Sonnenschein
Und Schatten der Erde?
Die Mauern stehen
Sprachlos und kalt, im Winde
Klirren die Fahnen [7].

Expresado en prosa: ¿dónde encontraremos el calor necesario para educar dentro de aquella intención? En la cultura occidental ya no quedan rastros ni de silencio ni de recogimiento. La familia se encuentra disgregada, y no solamente en los países donde ha habido guerra, la naturaleza se ha convertido en fuerzas aprovechables, dentro de muros fríos chirrían las máquinas. Ya nada *sabemos* de los fundamentos que deben soportar toda existencia. Nuestro intercambio ya no opera por medio del amor, sino del dinero. Expresado en la lengua de Emmental: el *dinero* ha sofocado el *espíritu*, el viejo y piadoso espíritu del amor.

Fichte ha exigido de la educación propiamente humana que penetre hasta las raíces donde se agita y se mueve la vida. Quería indicar aquel momento en que el hombre concibe el *gran amor por la idea*, la idea comprendida como enérgica incursión de la vida divina en la vida de las apariencias. ¿Cuál es, pues, en nosotros, la raíz donde nace y se agita la vida? Hasta he llegado a temer que no sobreviva entre nosotros. El antiguo teatro, de origen ritual, se ha empequeñecido para nosotros en toda una dimensión; ¡el cinematógrafo se ha tornado el reflejo de nuestro mundo! Las calles rectilíneas, por las que se precipitan los automóviles al negocio o al placer, son un símbolo

[7] Ay de mí, cuando llegue el invierno, / ¿dónde encuentro las flores, dónde / el resplandor del sol / y la sombra de la tierra? / Las paredes se yerguen / mudas y frías, y en el viento / hay un chirrido de veletas.

de la manera como atravesamos a toda prisa la existencia. La tercera dimensión, la vertical hacia lo alto, o bien, con otra comparación: la que ahonda en lo profundo, la relación con la divinidad que todo lo abarca, se nos ha perdido en el camino.

Por lo tanto, y para terminar, no debemos perder de vista qué tremenda misión nos hemos propuesto al hablar de educación para la humanidad, si no queremos mantenerla únicamente como tema favorito de charla en nuestras reuniones. También esto resulta significativo: cada vez que queremos caracterizar lo privativo del hombre, lo exaltamos como superación del *animal*, y superamos otra vez al hombre por la raza del superhombre, que puede transformarse en una bestia de poder. La piedad de otras edades intentó comprender al hombre oponiéndole el concepto de *lo divino*. Era también no poca osadía, pero dos cosas parecían justificarla: la participación del hombre en la creación y su bautismo en las corrientes del amor total, que rumorean *por debajo de* todo lo vivo y dan fuerza al corazón cuando lo han penetrado. El error ha sido que lo primero superara a lo segundo. Nos enorgullecemos de todas las cosas que el hombre es capaz de crear, pero, ¿cuál es, en realidad, su creación? Máquinas sin alma, cuyo mecanismo ha terminado por devorarlo a él mismo. Lo realmente vivo sigue en manos de Dios, y al hombre toca solamente inclinarse reverente ante ello. Y un culto es el primigenio sentido de la cultura. Finalmente, lo espiritual depende en todo de la gracia, y de ella procede toda luz. Esta luz, que hace florecer en el hombre joven lo propiamente espiritual, es decir, lo propiamente humano, no proviene de una central del territorio, sino de *la central* del universo.

Hablemos con franqueza: un anhelo sentimental de humanización, un conflicto de palabra contra la marea creciente de lo inhumano, no conducen a nada. El hombre debe primero encontrar nuevamente un alma capaz de reconocer el soplo del verdadero espíritu, de este espíritu que siempre es un Espíritu santo. Mediante la educación nos proponemos "capacitar para la cultura". Pero una cultura sin alma no retribuye tantas fatigas. Y capacitar, "hacer" capaces, no es el nombre adecuado para lo que podemos conseguir. Hay que *despertar*, en la esfera de la intimidad, aquel yo superior, el que sirve de puente hacia lo más alto, de donde procede la luz, el amor, la vida. Sólo quien permanece en el amor permanece en Dios, y contempla la verdadera luz y comulga en la vida superior del Espíritu. Y si ya hemos llegado nosotros mismos a esta tierra prometida, y bien, podemos en tal

caso seguir el ejemplo de Sócrates y, como él dijo: ayudar a los demás a mejorarse. Si aún no hemos alcanzado aquel ideal, entonces tendremos que comenzar por nosotros mismos con la meditación sobre nuestro ser, la autocrítica y la responsabilidad. Si, a pesar de las múltiples oposiciones del mundo de hoy, lo conseguimos en parte, que sea alzando humildemente los ojos hacia los *mandamientos de amor*, a los que canta el Pater profundus:

Sie verkünden,
Was ewig schaffend uns umwallt:
Mein Inn'res mög' es auch entzünden,
Wo sich der Geist, verworren-kalt,
Verquält in stumpfer Sinnesschranken
Scharfangeschlossnem Kettenschmerz!
O Gott, beschwichtige die Gedanken,
Erleuchte mein bedürftig Herz! [8]

El corazón angustiado y necesitado del propio educador, el anhelo que palpita en su amor, el ansia *de* amor que lo colma..., sólo ellos lograrán dar nueva vida a la humanidad en ruinas de nuestros días.

EDUARD SPRANGER.

(*Traducción del alemán de José María Coco Ferraris*)

[8] Ellos anuncian / lo que en eterna creación nos rodea: / que mi interior allí se encienda, / ¡dónde el espíritu, en fría confusión, / se deja dominar por las cadenas / duras y sordas de sus sentidos! / ¡Oh Dios, apacigua estos pensamientos, / ilumina mi angustiado corazón!

LAICISMO, CATOLICISMO Y LA NUEVA MISIÓN DE EUROPA

El humanismo laico de tradición europea ya no cree más en los valores humanos (humanismo de la cultura), que ha colocado durante siglos en el primer lugar. No cree en nada, ni siquiera en su mismo escepticismo: es escéptico con mucho escepticismo. Es como un saco vacío, para el cual resulta indiferente ser colmado de espíritu o de materia, de Dios o del demonio, ya que tanto vale el uno como el otro y todos juntos no tienen ningún valor. Por tanto, no cree en el "mito" social, en el llamado "humanismo del trabajo", incluso cuando declara "empeñarse" en actuarlo: éstos y otros "engagements" son retóricos, verbales, tanto como para hacer algo y darse una cierta importancia. Es casi fatal que, cuando la propia fuerza desfallece, se busque sacarla de cualquier otro lugar con un aspaviento de impotente superioridad hacia el recién llegado y con el ilusorio convencimiento de que, siendo más sagaces que él, basta cederle un poco para poder debilitarlo. Pero la "astucia" es un buen aliado cuando se tiene una fe, ideales bien fundados y confianza en las fuerzas de la inteligencia humana; sin estos elementos positivos la astucia es una prueba que confirma que somos muy ingenuos y muy necios, condenados al daño y a las mofas.

Confesamos que no nos regocija esta situación, que pone en entredicho los valores humanos y, con ellos, la gran tradición cultural europea, que es un valor universal. Esta tradición es hoy, de hecho, acometida por dos lados, está sufriendo dos invasiones bárbaras: la marxista y la anglo-norteamericana, dos "civilizaciones" técnicas, practicistas, para las cuales los valores teóricos no poseen en sí ningún valor, son simples instrumentos, transformables y adaptables a las situaciones históricas y sociales, válidos sólo como medios

técnicos de organización y verdaderos en cuanto y hasta cuando sirvan para este objeto; también la cultura es una técnica, un instrumento útil, un valor económico, que vale sólo en cuanto sirve al mejoramiento social y promueve el éxito. Por consiguiente dos "civilizaciones" sin cultura, "incultas" en el sentido europeo de cultura; dos formas de humanismo de la técnica y de la ciencia para lograr lo industrial productivo; dos comportamientos, diversos en el método político, de *humanismo material*, que, como tal, es antihumanismo, si el hombre es espíritu en un cuerpo y no "cuerpo conciente", como lo define Feuerbach. Añádase que, tanto el "materialismo" norteamericano como el marxista, tienen plena confianza en sus ideologías y en sus respectivos "mitos", la "democracia" y la "sociedad comunista", sobre los que, con fe mesiánica, baten el parche de la propaganda; dos mitos laicos, opuestos en su método, pero idénticos en su concepción materialista de la vida, aceptados como verdades dogmáticas, como soluciones infalibles y como destino seguro de la humanidad futura, la más feliz que imaginarse pueda.

¿Qué es lo que opone a esta negación del humanismo cultural el humanismo laico europeo, que se autoconsidera el único depositario y el heredero universal de la tradición crítico-científica, a la que ha creído defender contraponiéndola acérrimamente a la religiosa, dogmática y "clerical"? No opone nada, no puede y no sabe oponer nada. Y entonces cae, gesticulante, en los compromisos, en los cuales ya ha comprometido la cultura en su sentido europeo. Dirige una sonrisa al marxismo y otra al americanismo, pero está listo para hablar con voz gruesa y resentida a entrambos; quiere aparecer "progresivo" y como los viejos a la moda, no resignados a la decadencia (y que por tanto ni siquiera saben ser dignamente ancianos), anda ya con la corbata floreada, ya en mangas de camisa, compone discursos "cultos" para demostrar que la cultura humanista es hoy un "lujo burgués", un "momento histórico" superado por el "progreso", que debe ponerse al servicio de las nuevas "instancias sociales" y que por consiguiente es necesario escribir sobre la "filosofía de la industria" y de la "técnica", poetizar sobre los obreros y talleres, pintar oficinas y esqueletos de cemento; deja a un lado la "metafísica", ciencia "arqueológica"; Dios, un mito sin "vigencia" y muerto; la religión, una superstición dañosa al progreso, que ya la "evolución" se encargó de disolver; el espíritu, un fenómeno de la materia, sin duda alguna de formación natural, especialmente después de lo que sobre ello han pensado Marx, Freud, el behaviorismo, Russell y Sartre (¡qué grandes metafísicos!). Aún añade, muy compe-

netrado de su superioridad, que no ha de aceptar el marxismo, ni el americanismo, a los cuales, en cambio, les "aclara" los problemas, los coloca en el "plano crítico" para concluir que en ellos... no hay solución "críticamente" aceptable, porque toda solución es mítica y el hombre es la nada del valor, a la vez que todo valor. Sin embargo..., sin embargo es menester hacer algo: y entonces comienza los discursos "cultos" sobre la cultura burguesa, las instancias sociales y la supremacía de lo económico, aunque nada le importen, en el fondo, estas cuestiones, sobre todo la social, a la que el laicismo intelectual finge haber tomado tan a pecho. Y estos diletantes decadentes y retóricos, *clercs traîtres*, no sólo creen que la suerte de la cultura europea depende exclusivamente de ellos, sino que también se consideran (y cuidado del que desafía no su cerebro sino su bilis) los únicos depositarios de la tradición crítico-científica, hasta tal punto que, cuando los pensadores o escritores católicos poseen una estatura que los aplasta, se toman el trabajo de demostrar que su pensamiento y su arte en realidad no son tales, como le sucedió a Campanella y a Vico, a Rosmini y a Manzoni.

Frente a este planteo, ¿cuál es la posición definida (contra todos los compromisos equívocos de los "politiqueros", negociadores y *clercs traîtres*) que los sobrevivientes europeos [1], creyentes aún en los valores perennes (que son, al fin de cuentas, los más altos valores humanos) de la cultura humanista, deben asumir hoy? Una posición ciertamente difícil y compleja, pero perentoria e inequívoca cuando se padece bajo una nueva época de barbarie "civilizadísima", de "materialismo" refinado por un racionalismo puramente "técnico" y "funcional": insertarse en la situación actual, en esta humanidad de hoy con los problemas que le son propios, con las exigencias urgentes que plantea (la "social" tiene un contenido que trasciende el aspecto puramente económico y que acomete el problema de la "dignidad" del hombre), en esta época de la técnica y de la mecanización, sin condenar estérilmente o aceptar pasivamente (ni rebelión, ni resignación); insertarse en ella permaneciendo a la altura del espíritu, al nivel de los valores humanos, para dar un alma humana y un sentido espiritual a los problemas que ella expone, y obtener que la técnica y la ciencia, privadas como tales de un valor moral y religioso, consigan

[1] Por "europeos" entiendo no sólo los "europeos" verdaderos y propios, sino todos los hombres (americanos o asiáticos) que tienen un concepto "europeo" de la cultura y del hombre. Por tanto, este término no tiene un significado geográfico.

aquello que sólo una cultura humanista les puede dar; y para que el problema social encuentre una solución en la que la producción y distribución de los bienes económicos sea *un medio*, mientras que *el fin* sea la elevación del espíritu, la afirmación de la dignidad del hombre, del cual ese medio es tan sólo una *condición*. En caso contrario, la técnica, la ciencia y el bienestar social (como fin y como actuación de todos los fines del hombre) no resuelven el problema del hombre mismo, sino que niegan al hombre como hombre, como persona, como espíritu. No se trata, por tanto, ni de repudiar la técnica y la ciencia, el americanismo y el marxismo y permanecer bajo la campana de vidrio de un humanismo cultural desarraigado de nuestro tiempo, ni de colocar la tradición crítico-científica en la buhardilla, entre los trastos inservibles, y aceptar una concepción de cultura muy inferior a la europea; se trata, por el contrario, de "humanizar" la civilización mecánica (sin mecanizar al hombre) de ubicar el problema social-económico en cuanto humano, como problema espiritual (y no es otra cosa), de hacer notar la superioridad de los valores humanistas sobre los técnico-científicos, para que éstos se "humanicen", y no de negar a los primeros, dejando de ser hombres para degradarse a un nivel inferior. En este último caso, no se resuelven los problemas del hombre; se niega al hombre en su fundamento y luego se resuelven los problemas de un tipo de animal llamado "hombre", que no posee nada, en su esencia, que lo diferencie de los demás bípedos o cuadrúpedos: la palabra se transforma en un *flatus vocis*.

En otras palabras: la auténtica grandeza milenaria de Europa occidental es la tradición crítico-científica; este humanismo, no reductible a este o a aquel momento histórico, es un complejo de verdades perennes, descubiertas y sistematizadas por la cultura europea y universalmente válidas, ayer, hoy, siempre; esta tradición se encuentra hoy frente a formas nuevas de "civilización" y a concepciones de la vida y de la cultura inferiores y contrarias a ella, que plantean, sin embargo, exigencias válidas y ofrecen también contribuciones apreciables; por tanto esa tradición, en lugar de renunciar a sí misma, está llamada a confirmarse críticamente, a demostrar la validez permanente de sus verdades, en cuanto expresan la esencia del hombre, el espíritu y sus valores; sobre este fundamento todavía está llamada a proponerse los nuevos problemas y a darles una solución adecuada al momento histórico actual y siempre conforme a su humanismo del espíritu. Si realizara esta tarea, aún en esta oportunidad, la fuerza de su tradición lograría asimilar y

transformar formas inferiores de civilización, producir nuevas síntesis o formas de cultura, de las cuales las verdades humanas serían siempre el alma, la levadura, la semilla fecunda de nuevas obras. Tal función, en línea de derecho, asigna a Europa un puesto de primer plano: ella, en realidad, es la llamada a dar un "alma humanista" (su espíritu) a la civilización de la técnica y de la mecánica, a transformar en "cultas" a la sociedad norteamericana y eslava, a resolver, en el plano del *espíritu* los problemas *materiales*; en síntesis, a salvarse a sí misma de las nuevas invasiones bárbaras y a los bárbaros civilizados de su propia barbarie (o incultura) que, a su vez, asimilada en cuanto tiene de "verdadero" y de "nuevo" ayudará a reorganizar y reinfundir sangre a la misma Europa.

Pero para cumplir esta tarea son necesarias dos cosas:

1) los "europeos"; y hoy en día, europeos, en Europa, son muy pocos, y, en el sentido determinante que nosotros le damos a esta palabra, no se encuentra ninguno entre los "politiqueros" que la gobiernan, insensibles a la cultura, sólo preocupados de los partidos y de su carrera, de América y de Rusia, de problemas prácticos y de compromisos para no resolverlos. Y no sería éste el peor de los males (la incompatibilidad entre los "politiqueros" y la incultura es antiquísima), si por lo menos los así llamados hombres de "cultura" fuesen aún "europeos". Pero, como ya queda advertido, la tradición crítico-científica, en el momento en que se proclamó autónoma de la religiosa hebraico-cristiana, *firmó la ruptura de la unidad de ambas tradiciones* y abrió el camino a la sucesiva decadencia de los valores humanos hasta la negación de los mismos en la actual conclusión escéptica y destructora de todos los valores. Y aquí se presenta la segunda necesidad:

2) *es necesaria la reconstitución de la unidad de ambas tradiciones, la simbiosis entre cultura (verdades humanas) y religión cristiana (verdades divinas)*. De aquí la gran misión, en este momento, de los católicos de todo el mundo, digo de todos los católicos, inclusive de aquéllos que no son hombres de cultura, porque ésta, en el sentido auténtico de la palabra, no es patrimonio reservado a los "intelectuales", pues aunque sea elaborada por éstos, lo es a fin de que sus verdades, que son verdades humanas, se transformen en "vida" de todo hombre; por consiguiente es patrimonio que, quien lo realiza, lo deja en herencia para la humanidad entera. Y hablo de los católicos, porque sólo el catolicismo es universal y sólo él es el verdadero cristianismo: las iglesias de los hermanos separados (además de las diferencias de natura-

leza dogmática) son del estado y por tanto corrupción política del cristianismo (el cristianismo como instrumento del estado es religión "nacional" y por tal motivo no universal); y la política, que quiere que todas las cosas sean instrumento suyo, quiere corromper todo sin respetar nada, ni siquiera la sangre de Cristo, la cual, en cambio, (sería bueno no olvidarlo) dice a todos, también a las prostitutas arrepentidas, "qué es la verdad"; a todos menos a Pilatos y a Herodes, los "politiqueros" del Evangelio, los irredimibles. En esta misión los católicos no están llamados solamente a conservar, defender y difundir su fe, sino también —dada la ruina del humanismo laico, que ha acabado negando los valores humanos, y el apremio de concepciones de la cultura y de la vida antihumanistas— a conservar, defender y hacer progresar la tradición cultural crítico-científica. Por primera vez desde la caída del Imperio Romano y las invasiones bárbaras, la Iglesia Católica y la catolicidad se encuentran hoy, por un lado, amenazadas y acometidas por todas partes, y por el otro, en la condición, dadas estas circunstancias, de ser ellas solas las llamadas perentoriamente a encarnar las verdades humanas y las verdades divinas, a custodiarlas, a asegurarlas también frente al insulto, al escarnio y al martirio. Defendiendo las unas y las otras, "cultura" y "religión", el hombre y Dios, es posible una nueva síntesis, esto es, realizar la unidad espiritual que Europa ha perdido, como la realizó la Edad Media, en armonía con aquel momento histórico. La nueva síntesis —por encima de equívocos compromisos políticos, de los superhumanismos ateos, iluministas, liberales y marxistas y de los superteologismos antihumanísticos y pseudocristianos— heredera de la tradición crítico-científica del pensamiento moderno y de los nuevos problemas del "trabajo" (todo sobre la base de la validez de los valores humanos y de la palabra divina) sería el retorno espiritual de la nueva humanidad.

Esta es ciertamente *la hora de Cristo*. ¿Los católicos de todo el mundo la dejarán pasar, asumiendo la responsabilidad del advenimiento de la hora de las tinieblas? Porque de ellos será la responsabilidad desde que sólo ellos tienen hoy la posibilidad de realizar esta unidad espiritual, porque únicamente el catolicismo, en cuanto tal, reivindica la validez de los valores humanos (racionales), y de las verdades religiosas (reveladas) y la correspondiente armonía e intrínseca conveniencia recíproca. ¿Están los católicos preparados para esta inmensa tarea? Tengo mis dudas, no del catolicismo, es claro, pero sí de la catolicidad, sobre la cual pesa hoy una parte de la responsabilidad

de la decadencia de la tradición humanista y también de la religiosa. He dicho que hay pocos verdaderos "europeos"; lo mismo debo decir de los "católicos" integrales, de mente y de corazón, de pensamiento y de fe: son muy pocos. Por consiguiente no está excluida una nueva pre-Edad Media, el hundimiento de los valores "europeos" como prueba a la que la justicia y misericordia de Dios someterá a la humanidad, para que de esta catástrofe pueda renacer una nueva síntesis de civilización. Los pocos europeos sobrevivientes, a diferencia de todos los *clercs traîtres* y semejantes a los "clérigos" antiguos, custodiarán en este triste período eventual, la luz de la razón en la luz de la fe.

MICHELE FEDERICO SCIACCA

LO PURO Y LO TENDENCIOSO EN EL ARTE

Quiero empezar situándome desde el primer momento en el centro del problema que opone el arte puro al arte tendencioso y llamando la atención sobre un hecho que muchos habrán observado como actores o testigos. Es el siguiente: con frecuencia, al recorrer exposiciones o abordar en la conversación temas de arte, nos encontramos con personas que después de haber visto ciertos cuadros nos interpelan —amable o airadamente, eso depende de los temperamentos— preguntándonos: ¿quiere usted decirme qué significa *eso*, qué pretende representar ese cuadro? Y conste que la pregunta lo mismo se produce ante una obra de hace ocho siglos que ante una obra de nuestros días, lo mismo ante un primitivo que ante un no figurativo, trátese de Giotto o de Klee. Ahora bien, lo curioso es que la interrogación no deja de formularse siempre ante cualquier expresión de arte puro y se omite ante cualquier expresión de arte tendencioso. Advertiré que llamo puras a aquellas obras en que lo sustancialmente artístico aparece siempre preponderante sea cualquiera el estilo que adopte para manifestarse. Y llamo impuras o tendenciosas a aquellas otras en que lo intrínsecamente artístico pasa a segundo plano, tomando la delantera intenciones anecdóticas, narrativas o proselitistas. En la primera clase de obras, lo artístico habla por sí mismo; en la segunda, cuando existe, se vale de medios ajenos a su propia naturaleza. En las obras de arte puro, como nacidas de una actitud desinteresada y contemplativa ante el mundo, se revela una realidad interior. En las obras de arte tendencioso, nacidas de un estímulo externo, sólo acierta a reflejarse habitualmente una realidad exterior.

¿Por qué sucede así? Como quiera que el problema es muy vasto y lle-

ga en sus raíces a principios generales de la filosofía del arte, tratemos para simplificarlo, de acotar sólo algunos de sus aspectos, principalmente el que se refiere a las relaciones entre la obra de arte y la realidad. Sabido es que hay una propensión fatal, casi invencible, en los ojos humanos a intentar reconocer en cualquier cuadro o escultura los rasgos antropomórficos, las formas de la naturaleza. Pero ¿acaso no se ha dicho suficientemente que arte y realidad tienen en el fondo muy escasos puntos de contacto, que casi siempre son esencialmente cosas muy distintas? Mas el caso es que la gente —cierta gente— protesta, reclama y se desasosiega cuando en las obras de arte no reconoce inmediatamente las formas de su alrededor. ¿Tiene razón? Veamos de modo equitativo todos los lados de la cuestión. Lo que se llama —desde Aristóteles— "el placer del reconocimiento", del "volver a ver" es ciertamente uno de los más fáciles y seguros placeres sensibles, sin que esto quiera decir estéticos. La imitación agrada siempre —leemos en su *Poética*— y aun los objetos que vemos con disgusto en la realidad suelen agradarnos en su representación fiel. Pero ese antiguo concepto, apuntalado luego por el descubrimiento de la perspectiva, y que el Renacimiento hizo suyo, ¿habrá de ser entendido como una reducción del arte a la traslación aparencial o literal del mundo? No, porque entonces desaparecería la razón de ser del mismo arte.

Para hacer esto más evidente será necesario dar un rodeo. Sabido es que nuestro conocimiento del mundo exterior puede engendrarse de dos maneras: por vía sensorial y por vía mental, por los sentidos o por el entendimiento. Con referencia al mundo de lo plástico parecería ser que ha prevalecido únicamente la primera manera, es decir, la menos "artística". Sólo así se explica que lo que llamaremos el prejuicio representativo, esto es, el afán de ver en el cuadro, en la obra de arte, un traslado directo de la realidad viva tan arraigado en los ojos humanos. Pero sentado que la obra de arte y la realidad sensorial, física, son en lo sustantivo cosas desemejantes, lógico sería que el hombre pidiera al arte imágenes muy distintas de las que habitualmente encuentra a su alrededor. Y sin embargo, ¿por qué la gente al entrar en una exposición quiere volver a encontrar en los cuadros aquellas mismas imágenes, aquellas mismas cosas que acaba de dejar en la calle, y se irrita y se enfurece y se llama a engaño cuando no sucede así? ¿Nunca podrá librarse el ser humano de este prejuicio naturalista, de la servidumbre representativa que fatalmente asigna a la pintura? A la pintura y a la escul-

tura entre las artes del espacio, pero no a la arquitectura, como tampoco a otras artes, tales la literatura, la música y la danza. ¡Singular limitación! Todo el mundo —se ha hecho notar ya— estimaría desagradable y aun monstruoso que una columna imitara a un árbol o la fachada de una casa a un rostro humano; todo el mundo consideraría muy poco musical que una sinfonía pretendiera describir un episodio doméstico; pero, por el contrario, estima naturalísimo y aun obligado que un cuadro o una escultura representen escenas reales. ¿Se ha parado alguna vez la atención suficientemente en esta paradoja?

Cierto es que hace siglos se viene repitiendo, con pertinacia digna de mejor causa, esta sentencia: "el arte imita a la naturaleza". El concepto del arte como mimesis tiene ilustre abolengo: arranca de Platón. Pero es que este partía del supuesto de que la belleza es una Idea y que los objetos sólo pueden ser calificados de bellos en cuanto nos traen una reminiscencia de aquella. Luego para él la pintura, la escultura, la poesía son artes de *imitación* en cuanto reflejan no las ideas puras, los arquetipos ideales, sino las cosas naturales y artificiales que son débil sombra de las ideas. De este modo Platon vinculaba el arte no a la región alta y racional del ánimo, sino a su parte sensual. Por su parte, Plotino sostenía que la belleza de los objetos naturales es sólo una imagen de la hermosura que reside en la naturaleza, y, a su vez, ésta es reflejo de una idea más alta de belleza que está en la mente humana, desde donde se extiende a lo natural. No obstante el filósofo de las *Eneadas* agregaba que, por ejemplo, la belleza de la estatua no está en la piedra o el mármol, sino en las formas bellas que el artista logró infundirles. Aristóteles, a pesar de considerar el arte como mimesis, entrevió un arte capaz no de imitar a la naturaleza, sino de crear la belleza del objeto natural. Luego ya desde los tiempos helénicos se advirtió que el arte no podía reducirse a copiar o reproducir mecánicamente las formas naturales. Porque de haber ocurrido tal cosa la historia del arte y el arte mismo no existirían. Luego ¿no deberá entenderse más bien que el arte debe proceder como procede la naturaleza; es decir, que debe operar a imagen y semejanza de ésta, creando sobre la base de una cosa dada otra cosa enteramente distinta? Escribe Jacques Maritain: "*ars imitatur naturam* no significa: el arte imita a la naturaleza reproduciéndola, sino: el arte imita a la naturaleza *haciendo o imitando* como ella; es decir: *ars imitatur naturam in sua operatione.*" De la semilla, por ejemplo, brotan el fruto o el árbol que la contienen, pero que

son cosa distinta. Cuando el hombre —escribió Apollinaire— quiso inventar una medio de transporte no imitó las patas del caballo, inventó la rueda. Luego lo natural, y al mismo tiempo lo artístico, es —escribe André Lhote— "imitar a la naturaleza en sus rasgos creadores y no en sus productos". O dicho de otra forma, con palabras de Torres-García, "Un objeto pintado debe parecerse al modelo como un avión se parece a un pájaro." Por consiguiente, si apuramos los términos, en su última esencia, tendremos —volviendo a citar a André Lhote— que "la palabra *imitación* debe ser tomada en el sentido de *transposición* y la palabra *naturaleza* en el de *contenido pictórico de los objetos que componen el universo.*"

Cambiemos ahora de plano; veamos el problema no desde el lado del artista, sino desde el lado del ser humano más general. Cuando éste, situado ante una obra de arte, quiere partir siempre de la referencia al mundo natural ¿no será que tiende a encontrar naturalmente en todo lo que crea un reflejo de sí mismo? ¿No será que repele instintivamente lo gratuito, el "por que sí", en suma, todo lo que en última instancia constituye el arte, ya que la esencia de éste —verdad que Kant fué el primero en registrar— no puede adscribirse de modo alguno a los valores contrarios, los prácticos? Puesto que en la raíz del arte está la actitud contemplativa, desinteresada, ante el mundo, Bergson señalaba como la cualidad más sobresaliente del artista el *desprendimiento.* "Si tal desprendimiento —agregaba— fuese completo, si el alma del artista no se adhiriera a la acción por ninguna de sus percepciones, sería el alma del artista como jamás ha conocido ninguna otra el mundo." "Este desprendimiento —concluía—, esta pureza de percepción implica que sólo a fuerza de idealidad puede captarse la realidad." El artista que no pretende representar directamente su contorno, lo capta mejor que aquel otro que pretende reproducirlo directamente. Sin embargo, esta verdad elemental no ha logrado penetrar aún en muchas cabezas. ¿Por qué? Porque la ineducación estética que padecemos todavía no ha hecho generalmente aceptados ciertos conceptos elementales, no ha enseñado a hacer siempre una previa e inexcusable distinción entre el goce vital y la emoción estética. A este propósito viene a mi memoria cierta anécdota —una entre mil— atribuída a Picasso. En una ocasión en que se hacía ante él el elogio de un paisaje pintado con rigor documental, con detallismo minucioso, Picasso interrumpió: "Sí, en este paisaje hay todo eso que usted me dice: hay árboles, hay sol, hay unas colinas en perspectiva, etc., pero lo que no hay es *pintura.*"

Quiere decirse que sin predominio del elemento plástico, una obra apenas existe. Para confirmar la primacía de la plástica pura se ha recordado muchas veces esta frase de Maurice Denis: "Antes de ser un caballo de batalla, una mujer desnuda o cualquier anécdota, un cuadro es una superficie plana recubierta de colores, armonizados con cierto orden." Si esto se tuviera siempre presente, evitaríanse muchas discusiones ociosas.

¿Qué es entonces una obra de arte? ¿Cuándo podremos decir, con rigor de expresión en las artes figurativas que hay verdaderamente una creación artística? El universo de las formas dadas poco o nada vale artísticamente por sí mismo. Vale cuando ha sido reducido a visión personal, cuando ha sido trascrito, estilizado, es decir, convertido en estilo. Estilo, entiéndase, cosa distinta de la belleza en muchas ocasiones, puesto que puede implicar la deformación, a primera vista no bella. Porque los objetos, los elementos del mundo natural, aun siendo admirables en sí mismos como creación sobrenatural, sólo adquieren existencia artística cuando han sido transcritos a formas y colores, a valores o volúmenes. Únicamente entonces se opera la metamorfosis del mundo natural, que, ahora sí, podemos llamar arte. Entonces, los objetos desnudos y netos, que ya están ahí naturalmente, por sí mismos, se convierten —según dice Malraux en su admirable psicología del arte, *Les voix du silence*— en un universo plástico autónomo, coherente y particular. Es decir, a la representación del mundo con que se satisfacía el arte de otras épocas, sucede, desde Goya, desde Cézanne, su anexión. "Los pintores hacen de la pintura la dueña del tema y no ya su esclava."

Podemos aclarar este punto mediante un claro ejemplo: la evolución del tema. Piénsese simplemente en la distancia que va desde el motivo sagrado, desde el tema religioso, casi único del cuadro a partir de los cuatrocentistas, hasta el motivo profano instaurado por Velázquez y luego por los primeros naturalistas; y más tarde, desde estos últimos, con la espectacular "pintura de historia" y la minuciosa "pintura de género", maneras ambas tan características de lo peor del siglo XIX. Piénsese, por lo que al naturalismo concierne, en la distancia que va desde el motivo cotidiano, doméstico, tan peculiar de los maestros holandeses, hasta el motivo "deleznable" que viene a significar el alcaloide del bodegón o de la naturaleza muerta, reflejado en unas manzanas o en un búcaro. Desde las Anunciaciones y los Descendi-

mientos, desde los retratos de corte, hasta la res desollada de Rembrandt, hasta las botas desastradas sobre una silla de Van Gogh: ¡qué distancia tan enorme la recorrida en el proceso de la evolución temática! Es el salto desde lo sublime a lo irrisorio, de lo solemne a lo deliberadamente trivial. Y adviértase que no comprendo en este recorrido la otra etapa, la que se inicia en este siglo con los experimentos no figurativos, puesto que la ausencia deliberada de un motivo directo —y aun transpuesto— es precisamente una de las condiciones de tal estética.

Cosa semejante acontece con la pérdida de prestigio del "parecido", mejor dicho, con lo que podemos calificar la "superstición del parecido", pues ésta es una preocupación que muchas grandes épocas del arte ignoraron. "Sólo el Occidente —señala Malraux— ha creído que el "parecido" sea un elemento capital del arte. Lo ignoraron el África y Oceanía; lo ignoraron o subordinaron las artes precolombinas. Desconocieron también el "parecido" las artes de Egipto, Mesopotamia, Bizancio y el Extremo Oriente." "Para un bizantino el parecido no era un medio privilegiado del arte; suponía contrariamente una desindividualización, un libertarse de la condición humana en beneficio de lo eterno, y un retrato tendía más al símbolo que a la ilusión."

La creciente manumisión que observamos día tras día en la pintura respecto al mundo de la realidad, ¿cómo debemos interpretarla, qué quiere decir? Quiere decir, en primer término, algo que se olvida con mucha frecuencia: que el arte, ante todo, como emanación de la parte más noble del ser, dirigida a la busca de un Dios o de un absoluto, es sustancialmente espíritu, es fervor creador. Quiere decir que no hay —ni lo hubo nunca— un arte realista valedero; que todo realismo (aunque no esté desfigurado por ninguna intención sectaria, como es el caso del "realismo socialista" a que luego me referiré) cae ya en buena parte fuera del dominio propio de la realidad. Y hasta en las obras sometidas a tal principio, aquello que las ennoblece estéticamente es, precisamente, la parte de "irrealidad" en ellas contenida. Valen por la potencia transfiguradora del mundo real (el cual ya está ahí, se basta a sí mismo y no necesita ser vertido a otro lenguaje) que el artista logró infundirlas. Transposición, idealización, filtro, metamorfosis: tal es la operación mágica cumplida en las grandes obras de arte. Sin esta magia las esculturas de las Korai grecoarcaicas no pasarían de ser adornos de vestíbulo, los interiores de Vermeer de Delft se quedarían en escenas de costumbres, los paisajes del aduanero Rousseau en láminas de

almanaque. Porque, en definitiva, "los grandes artistas no son los transcriptores del mundo, son sus rivales" —según condensa Malraux.

Todo ello significa que, al cabo de muchas batallas, la conquista capital de este último medio siglo es la afirmación de una pintura puramente plástica, del mismo modo que de una poesía poética y de una música musical, y, aunque estos últimos géneros aparezcan siempre más mezclados, de una novela novelesca y de un teatro teatral. En suma, significa la reintegración de cada arte a sí mismo, a su propia esencia, a su pureza radical.

Por ello, si quisiéramos recapitular ahora las argumentaciones expuestas, nos encontraríamos con el siguiente balance:

1º El arte comienza allí donde termina la imitación. La pintura, por consiguiente, no tiene necesidad de narrar, se ha libertado de la mera función representativa. La relativización de la anécdota contribuye a la autonomía plástica.

2º Esta autonomía plástica, esta conquista de la plástica pura se expresa mediante la primacía del estilo. Y la voluntad de estilo supone a la vez el primado de la personalidad.

Ahora bien, llegados actualmente a este punto, aclarados así los términos y despejados los horizontes, he aquí que nos encontramos con nuevas amenazas de desnaturalización del arte, con peligrosas limitaciones y amenazas de servidumbres. Son las siguientes:

1º El riesgo representado por el abstraccionismo sistemático, por la no figuración como único recurso. Es decir, la tendencia no ya a romper con lo imitativo, sino a destruir el mundo de las formas naturales, suprimiendo toda referencia real, volando todo puente de enlace y comprensión, dejando reducido el cuadro a una pura geometría de formas y colores, sin ningún asidero recognoscible.

2º El riesgo absolutamente contrario, representado por el retorno insolente de lo anecdótico, de lo argumental, pero ahora de un modo tendencioso; es decir, la restauración del realismo más torpe y primario, cargado además de intenciones extrartísticas, sociales, políticas.

Cada uno de estos riesgos, diametralmente opuestos, podría articularse polémicamente así, de modo interrogativo:

1º Aceptado que el arte contemporáneo no es en modo alguno transcripción de la realidad, sino estiliación y aun metamorfosis, ¿hasta qué punto puede prescindir radicalmente, en absoluto, de las formas naturales, al menos como punto de partida, so riesgo de convertir la obra en algo frío, inerte, incomunicable, inhumano, sin espíritu?

2º Aceptado que en último extremo, pero después de sus valores formales, la pintura puede tener un *contenido*, ¿permitiremos que éste sea socialmente tendencioso y que anule la pura intención estética del *continente*, es decir, de la obra en sí misma?

Ambas tendencias —arte no figurativo y realismo socialista, puesto que tal es el nombre de la segunda— se afrontan y entrechocan actualmente con violencia brutal, como si ellas dos solas cupieran en el mundo. Sus respectivos apologistas pretenden que estamos ante un dilema y que debemos elegir. ¿De veras? Yo más bien me atrevería a replicarles que ambas tendencias son desnaturalizaciones, que el presunto dilema es un sofisma y que la perentoria invitación a elegir entre esas dos corrientes sólo puede ser aceptada por quienes gustan de los simplismos extremos, y sobre todo por aquellos que prefieren ser dispensados de la intransferible facultad de pensar con su cabeza, dejando que otros les resuelvan —o simulen resolver— sus problemas. Dilema falso —repito— a todas luces, pero cuya absurdidad será más generalmente entendida si lo traducimos a otro lenguaje, si buscamos su equivalencia políticosocial. Pues preguntarse: "¿abstracción o realismo socialista?" es tan torpe y estéril, conduce al mismo callejón sin salida que otros desviados planteamientos cotidianos: "¿dictadura o caos?", "¿capitalismo o esclavitud?", "¿dirigismo o anarquía?", "¿maquinización o vuelta a la rueca?". ¡Como si la humanidad y particularmente el artista —ya que en este plano, que es el nuestro, situamos concretamente la cuestión— no tuvieran recursos de espíritu y de ingenio suficientes para superar esas toscas alternativas y encontrar otras salidas más sutiles, orillando la que precisamente no es una salida, sino un atolladero...!

Enfoquemos aisladamente cada uno de estos peligros que amenazan al arte, concediendo mayor espacio a combatir el segundo, puesto que es más grave. En cuanto al primero, el peligro del abstraccionismo sin medida, tiene más sencilla y rápida refutación. Por mi parte, creo ser insospechable de par-

cialismo adverso a tal tendencia. Por lo mismo que he hecho anteriormente la defensa del arte no naturalista, del arte como estilización o voluntad de estilo, quizá esté en mejores condiciones que otros para agregar con toda equidad, sin ningún sectarismo, que la irrealidad absoluta en la obra plástica es una utopía inalcanzable. En efecto, vaciar el universo de su diversidad de formas propias, vivas, concretas, es quitarle su esplendor, su vida. Tratar de reemplazar esas formas en el lienzo por una suerte de lenguaje cifrado, cuya clave apenas es transmisible, supone condenar de rechazo la obra así lograda a una incomunicación casi total, cortar las alas de su mensaje expreso o latente. Sin embargo, no extrememos los reparos. La no objetividad absoluta, cualesquiera que sean sus avatares —probablemente encontrará su más feliz expresión al fundirse con la arquitectura—, tendrá siempre mayores razones de existencia y justificación que la objetividad literal o que el realismo tendencioso.

Por lo demás, los límites extremos del intento no figurativo están en los límites propios de todo arte; en su colindancia con el mundo de las formas dadas, cuya metamorfosis es admirable, pero cuya desaparición es inadmisible. "Un arte —dice Lhote— desprendido de las formas que *emanan* de la naturaleza no puede ser viable." Luego —volviendo a la contraposición con los supuestos fundamentales del realismo socialista—, limitarse a transcribir textualmente el mundo —máxime con las anteojeras de un "ismo" extrartístico— o rechazar absolutamente todas sus formas identificables, ¿acaso no serán hipérboles que se equivalen y, en último término, no estarán destinadas a destruirse mutua y vengativamente? Más allá es, sin duda, donde comienzan —donde continúan— todos los caminos de las artes plásticas.

Vengamos ahora al examen y crítica más detallada del otro riesgo, del peligro mayor que amenaza la pureza y dignidad del arte, es decir, del realismo socialista. Ante todo, en sus teorías y después en sus obras. ¿Qué es, qué significa, qué pretende este realismo socialista? Vaya, ante todo, una definición general del mismo, tomada de uno de uno de sus más acreditados expositores, Andrei Idanov. "El realismo socialista —escribe— quiere ante todo conocer la vida a fin de poder representarla verídicamente en las obras de arte, pero no de una forma escolástica, muerta, no como realidad objetiva, sino representando la realidad en su desarrollo revolucionario y

tendiendo a la transformación ideológica de los trabajadores, dentro del espíritu socialista." Sin embargo, quienes ante tal definición no se sientan plenamente aleccionados, podrán apelar a las reproducciones que ilustran algunas revistas rusas o sus secuaces de los países occidentales. Estos cuadros marcan una vuelta imposible al estilo más sobrepasado de todos, a un tosco y elemental realismo. Las obras soviéticas son el culmen del academicismo y del *pompierismo* más tremendos, que paradójicamente quiere disfrazarse de revolucionario. Son, por ejemplo, pinturas de batallas que evocan y superan los más afligentes productos del género en el siglo XIX; son escenas campesinas u obreras dignas de un calendario farmacéutico; son paisajes relamidos equivalentes a los que ciertas "tiendas de arte" elaboran en serie. Por si se quieren más detalles, daré un resumen de la lista de los temas permitidos a los pintores que ha hecho pública el ministro de cultura en Hungría. Entre otros, encontramos los siguientes: "Los héroes del trabajo están sentados en su palco en el teatro", "Llegada del primer tractor a la aldea", "Una mujer policía ayuda a un niño a atravesar la calzada", "El espectáculo de la sala durante el proceso Rajk", "Los preparativos para el aniversario de Stalin", "Los policías detienen en la frontera a un agente del extranjero".

De modo que el realismo socialista es un arte que no sólo prescribe un estilo determinado a los artistas, sino que también les impone concretamente un tema, les dice sin vacilación lo que han de pintar, so riesgo de ser tachados de "formalistas" o "contrarrevolucionarios". Si en las artes plásticas tenemos pocas noticias de tales "amonestaciones", por el contrario, sobreabundan las que se han producido en literatura y en música, y entre las cuales los casos últimos de Zostchenko, Anna Akmátova y Shostakovich son ya los más conocidos. Ahora bien, lo curioso es que, a pesar de tales coerciones y violencias, un escritor polaco, Jerzy Putrament, ose hablar de la "obligación de la libertad creadora", consistente en ayudar a la "construcción de la nueva sociedad". La contradicción en los términos que esa frase: "obligación de la libertad creadora", plantea, va más allá de todas las audacias que la dialéctica hegeliana pueda permitirse. Pero en su absurdidad es sincera. Ojalá, para mayor claridad, el realismo socialista empezase también por abandonar ese nombre hipócrita y se llamase de una vez realismo dirigido.

En efecto, realismo dirigido: tal es el nombre que debiéramos dar a

esa tendencia, haciéndola así, por otra parte, susceptible de acomodarse a regímenes parejos, pues si actualmente es acaparada por la U. R. S. S. y sus satélites, ayer no más fué patrimonio de abolidos totalitarismos y mañana —temiblemente— podrá ser utilizada por otros. Realismo dirigido, desde el momento en que es impuesto con supeditación a estrictos patrones y límites carcelarios. Si los defensores de esta supuesta estética manejaran los términos con propiedad y dejaran de someter la historia artística —y la historia en general— a flagrantes falsificaciones, ésta y no otra sería la denominación en curso. Y aun más: si fueran enteramente sinceros y dejasen traslucir sin rebozos sus intenciones últimas, prescindirían de toda ambición extrapolítica, decretando lisa y llanamente la abolición del arte en todos sus territorios propios y anexados.

Porque ha llegado la hora de decirlo con entera claridad: al sistema marxista-leninista-stalinista-malenkoviano no le interesa poco ni mucho el arte en cuanto tal arte, como tampoco le interesó al nazismo, al fascismo, ni a ningún otro sistema totalitario. Al contrario, ve en cualquiera de sus expresiones un peligroso elemento de escape subjetivo, de rebelión individual, donde cada uno —y no sólo el artista— reencuentre "su mundo", desplomándose así las columnas de la despersonalización levantadas para sostener el edificio del Estado absorbente. Saben o intuyen esos doctrinarios que el arte —como la religión— es el reducto de la subjetividad pura, es decir, de la rebeldía frente al mundo; y es simultáneamente aquel punto de comunión en que los hombres se encuentran, sí, mas para clamar libremente su afán de belleza, de verdad o de absoluto. Luego, si transigen con él, es en aquello que entienden utilizable, en cuanto pueda contribuir a la uniformación y al proselitismo. Ya en 1905, antes de la toma del poder, Lenin exigía que la literatura se transformara en una literatura de partido, impidiendo que fuese un asunto particular, independiente de la causa general del proletariado. Y años más tarde, en 1934, una de las conclusiones aprobadas en el Congreso de Escritores Soviéticos de Jarkov estatuía rigurosamente: "Deberá utilizarse la literatura —y el arte— como un arma de clase".

¿A qué insistir, por consiguiente, presentándonos, según suele hacerse, el realismo socialista como una doctrina estética? ¡Qué candidez! —vino a replicar Jean Cassou en una reunión del Congreso de la Libertad de la Cultura. Es una doctrina política, más exactamente, una medida policíaca. Por su parte, el pintor Annenkov, que ha vivido en Rusia, remacha: "El rea-

lismo socialista, invención soviética, sólo revela la ignorante, la miedosa, la celosa mediocridad de los autócratas del Kremlin, que sufren un complejo de inferioridad. No es una doctrina ni una ideología: es una estratagema verbal que oculta el temor de ser ridiculizada". Disipará las últimas dudas sobre este punto acudir a los propios textos del marxismo, particularmente de Lenin, puesto que sigue teniéndoselos por definitivos. Textos escritos y orales, como por ejemplo estas palabras —no ha mucho dadas a la publicidad—, dichas a uno de sus antiguos compañeros, el ya citado pintor Annenkov: "el arte no es más que un atavismo, algo semejante a un coxis intelectual, llamado a desaparecer, en vista de su completa inutilidad". ¿Exabrupto momentáneo, improvisación malhumorada? No; puesto que coincide exactamente con otras expresiones escritas debidamente oficializadas. Sin embargo, como todavía no ha logrado extirparse ese "coxis", y mientras esa hora llega, los totalitarios —de todos los colores— aprovechan el intervalo utilizando el arte a su favor, como un instrumento más de la planificación, del dirigismo social, económico e ideológico. "Una ruedecita, un tornillo del gran mecanismo social revolucionario...": he ahí la función que Lenin asignaba a la literatura y al arte.

Luego, en definitiva, el realismo socialista —o realismo dirigido, más exactamente, según queda aclarado— es una máscara como cualquier otra (como hubiera podido serlo la opuesta, su "bête noire", el formalismo, de ser distintas las condiciones históricoartísticas de aquel país), elegida por los totalitarios del Este para reducir también el arte a servidumbre. De sus doctrinas y de sus obras examinadas objetivamente se desprende esta conclusión: para ellos el arte no es otra cosa que un medio de obrar sobre las masas. Con tal de conseguir esta finalidad, poco les importa rebajar o adulterar la calidad de la obra, humillar al artista. Todo queda supeditado a esta misión. ¿Por qué proscriben no ya solamente los estilos personales, sino hasta los cuadros, esculturas y sinfonías fieles al elemental principio de estilización? ¿Por qué los cambios de estilo impuestos al músico Shostakovich en distintas ocasiones, primer eslabón de esa cadena de escándalos y coerciones, uno de cuyos últimos episodios es lo acontecido con el retrato de Stalin por Picasso? Porque consideran —juzgando a los demás según su propio mediocre rasero— que la comprensión de tales obras es problemática, su alcance dudoso o nulo. Y lo que pretenden son obras que lleguen fácilmente

a todos. Propósito en cierto modo laudable, a no estar viciado en su raíz por un error capital.

No advierten que el arte no se hace asequible a las masas rebajando su calidad, sino elevando el nivel mental de aquéllas. La obra de calidad no llega a las mayorías desnaturalizándola, suprimiendo sus más irreductibes virtudes; llega haciendo de tal suerte (y a un Estado coercitivo no es de suponer que le falten medios para imponer en sus escuelas la educación estética y no sólo la "Diamat", abreviatura de dialéctica materialista) que éstas sean inteligibles para el gran número. El mal reside precisamente en que la enfermedad de nuestro siglo no es otra —escribe Charles Morgan en *Liberties of the Mind*— que el imperio de la fuerza y el número.

Abandonar la educación estética y exaltar dogmáticamente el realismo elemental y la fotografía en colores al nivel de obras artísticas no es tarea revolucionaria, sino reaccionaria. Equivale a dar estado oficial al academicismo: ese sucedáneo del arte que desdichadamente existe en todos los países, pero que en los más evolucionados equivale precisamente al *no arte* y suscita las consiguientes burlas. Es, en suma, la consagración del mal gusto: ese mal gusto que en otros medios se disimula de modo vergonzante, o tiene —como cierta pseudoliteratura— sus propias vías de desagüe, sin contaminar otras aguas.

Mas lo nuevo y singular en el caso del realismo socialista es que un arte reaccionario pretenda imponerse en función de principios revolucionarios. Y resulta asimismo nuevo el hecho de que sean los artistas, algunos artistas, quienes —de buena fe en muchos casos, deslumbrados por remotos, engañosos espejismos— pongan más empeño en calumniar su arte y mancillar sus dones. Muy exactamente, tendiendo a explicarse tal fenómeno, Albert Camus (en *L'homme révolté*) habla de la "conciencia vergonzante", de la "locura ascética" que posee a ciertos artistas. Escribe: "Vea la miseria del mundo. ¿Qué hace usted por remediarla? —se le dice al artista. A esta cínica estafa el artista podría responder: "¿La miseria del mundo? No le agrego nada. ¿Quién, entre ustedes, puede decir lo mismo?" Y, en efecto, ya va siendo hora de alzarse contra semejante impostura; ya va siendo hora de que el *homo politicus* deje de ejercer su nefasta influencia, su maléfica imantación, sobre el *homo aestheticus*. Porque la responsabilidad incuestionable del artista, del intelectual, en modo alguno puede confundirse con la sumisión, con la complicidad; y es muy oportuno proclamar

una y mil veces la dignidad inalienable, la absoluta independencia del artista.

Viendo la cuestión en perspectiva histórica, escrutando el pasado, se han preguntado algunos: ¿acaso los dirigismos en el arte no han existido siempre? ¿Acaso en otros tiempos el artista no sirvió de algún modo los designios de la sociedad y de su tiempo? Gabriel Marcel, en un debate de París, habló de las "imposiciones rituales" de orden moral o religioso en el arte de siglos pasados; otros recordaron que gran número de obras maestras fueron suscitadas por encargos. Sí —podemos replicar—, suscitadas, promovidas, pero no dictadas, no impuestas. He ahí la diferencia capital con lo de ahora. Antaño, el encargo de una comunidad religiosa, la petición de un rey, de un príncipe o un magnate, determinaban ciertamente el tema de un cuadro, pero no su forma, no su estilo. El artista se encontraba con el tema fijado, pero quedaba en plena franquía para interpretarlo a su guisa, con el estilo propio que le viniera en gana. Ni los faraones, ni los papas del Renacimiento, ni los señores de Florencia, ni los reyes de España o Francia, ni los mercaderes de Holanda, ejercieron la menor influencia coercitiva sobre los pintores de sarcófagos, sobre Giotto o Fra Angélico, sobre Miguel Ángel o Leonardo, sobre Velázquez, Tiziano o Rembrandt. Miguel Ángel trató de poder a poder con Julio II. Fué el Pontífice quien debió ir de Roma a Bolonia para reamistar con el artista tras un desaire que aquél le había infligido; y Miguel Ángel le impidió que entrara en la Sixtina hasta el momento en que le plugo. Cierto es que el Greco vió rechazado por Felipe II su "San Mauricio y la legión tebana", pero ello no le obligó a cambiar de estilo; y ni aquel rey todopoderoso ni nadie se hubiera permitido la menor violencia sobre el artista. Por otra parte, los litigios de Theotócopuli con el cabildo de la catedral de Toledo fueron por cuestión de onzas, no de estética. Cuando el capitán Cock y sus oficiales pidieron a Rembrandt sus retratos, el artista tuvo libertad absoluta para interpretar el encargo a su arbitrio y entregar algo muy distinto: "La ronda de noche". Goya, pintor palatino, no encontró ninguna traba para dar rienda suelta a su visión satírica en los retratos de corte.

¿Qué porvenir, qué presente esperaría hoy el artista que en un régimen totalitario se negara a las consignas estatales? La desobediencia, cuando menos, equivale a la exclusión de la comunidad. No es sólo que se pros-

criban como "formalistas" las manzanas de Cézanne, sino que el modelo impuesto se centra —o se centraba hasta hace poco— en "unos adorados y temidos bigotes", según alguien ha escrito humorísticamente. Suele alegarse que Goya, Courbert, Delacroix, Daumier, hicieron voluntariamente "arte social", pero se olvida que la grandeza de estos artistas débese a la pura calidad de su pintura y no a los estímulos políticos o sociales que movieron en ciertas obras sus pinceles. Para el espectador actual aquéllos han desaparecido; en cambio, la calidad estética permanece vigente, inalterable. "El arte verdadero —escribe Malraux— es siempre un servicio de una de las partes más nobles del hombre. Frecuentemente, de la más alta. Cézanne es cristiano, pero ante todo pintor, y sometido a la pintura por virtudes tan imperiosas como las de Fra Angélico a su fe. Picasso es comunista, pero ante todo pintor. Que ensaye, pues, pintar un retrato de Stalin para todas las paredes de Rusia, sin renegarse...". Y, en efecto, esta previsión de Malraux se confirmó poco después, con motivo de cierto retrato de Stalin hecho por Picasso "según lo había sentido" y no según patrones oficiales, que tanto escándalo causó hace algunos meses, y a cuyo episodio ya he aludido.

Sentada hasta la saciedad esta autonomía del artista, afirmado reiteradamente el valor de lo puro en el arte, encaremos, para finalizar, las verdaderas perspectivas que ofrece un viejo y nuevo camino, es decir, el posible renacimiento de un arte religioso. Por lo mismo que esta posibilidad preocupa muy seriamente a tantos espíritus de calidad, estamos obligados a ser enteramente sinceros, comenzando por recordar un hecho obvio. Esto es, que aquello que dió su valor sustantivo al propio arte y al artista es el primado de la personalidad, del estilo, y esto sobrevino cuando el arte dejó de ser sagrado. Desde el final del Renacimiento, más exactamente, desde la gran llamarada del Barroco, el arte se desacralizó, estuvo regido por lo humano. Termina la armonía medieval, cuyos ritmos más perdurables repercuten en las estatuas de sus catedrales, y el sentimiento del más allá, de una comunión con lo sobrenatural, cede ante las voces de la tierra. El arte cristiano que nace en el Bizancio de la alta Edad Media, y culmina en la Italia y en la España del Renacimiento, era un arte espontáneo, libremente sentido y aceptado, puesto que respondía a un sentimiento unitario, a una creencia gozosamente compartida. Al disolverse este sentimiento y esta creencia, al eliminarse lo sagrado en las civilizaciones modernas, otro sentimiento toma su lugar: la

fe en el hombre. Pero he aquí que tres siglos después la rueda de la historia gira una vez más y aquella fe en lo humano, sentida como un absoluto, se resquebraja, sacudida por las catástrofes de una infrahumanidad arrolladora, sin que hasta ahora se advierta un reemplazante. ¿Resurgirá otra vez el sentimiento de lo sagrado? ¿Podrán favorecerse con esta posible vuelta ciertos intentos de reanudación del arte religioso esbozados en los últimos lustros?

Todas las conjeturas son plausibles, pero sin embargo no deberá perderse de vista que las circunstancias y la atmósfera no son ya las mismas. Hablar, por lo tanto, sin más, a estas alturas, de un arte cristiano, no es contribuir a su auge, es incurrir en el más vulnerable de los equívocos. "Si queréis hacer obra cristiana —aconsejaba hace ya años, a los artistas, Jacques Maritain en su *Art et Scolastique*—, sed cristianos y tratad de hacer una obra hermosa, traspasada por vuestro corazón, pero no queráis hacer arte cristiano." No debe pretenderse, agregaba, la empresa absurda de disociar al artista del cristiano, que deberán formar un solo todo. "Aplicad solamente el artista al arte —agregaba Maritain— y no separad vuestro arte de vuestra fe. Pero haced de modo distinto lo que es distinto. Si hicierais de vuestra estética un artículo de fe, comprometeríais vuestra fe. Si hicieseis de vuestra fe una regla artística, comprometeríais vuestro arte." Y Maritain, con ese liberalismo, con esa clarividencia que es su más alta virtud intelectual, a la par que cristiana, afirmaba igualmente que el arte no tolera disminuciones y que el artista no sufre ningún elemento extraño que cohiba su libre expresión. "La obra cristiana —concluía— quiere al artista libre, en tanto que artista."

Sin duda han sido tan generosos y certeros principios los que han permitido ese reflorecer del arte religioso producido durante los últimos años en varios países europeos y estimulan análogamente los que ahora se inician en algunos países de América. Sin duda es esa liberalidad la que ha permitido la participación de grandes y modernos arquitectos, pintores, escultores y tapiceros señaladamente en varias iglesias de Suiza y de Francia —Semsales, Audincourt, Blois, Assy—, desde Dom Bellot, Perret, Le Corbusier, hasta Bouvier y Novarina, desde Severini, Léger, Rouault, hasta Lurçat, Gleizes, Manessier y tantos otros, sin olvidar la capilla de Vence, enteramente decorada por Matisse.

De esta suerte, escapando a un absoluto totalitario, los artistas contemporáneos reabren el camino para encontrar un absoluto espiritual, libre.

Frente a los Estados que dictan consignas, es admirable, es consolador, la resurrección de una Iglesia que acepta libertades. Ojalá esta línea no se quiebre y las grandes corrientes del arte vivo encuentren un clima de expansión junto a los capiteles floridos, bajo los cruceros luminosos. De tal modo ensanchará su órbita y alcanzará esa especie de comunión colectiva a que, por encima de su radical individualismo, tiende íntimamente todo artista verdadero. Justamente si en estos años se habla mucho de rebelión, no se habla menos de comunión. En última instancia, el arte es todo lo contrario de un monólogo: es un diálogo plural de vastas resonancias. Pero este diálogo del artista con el mundo —concretamente con la sociedad, con su tiempo— ha de realizarse libremente, en una atmósfera despejada, sin amenazas ni coerciones de ninguna clase, para que resulte realmente fecundo. El artista es un rebelde, pero —sustancialmente, en cuanto artista— es un rebelde metafísico.

Por otra parte, al margen de ortodoxias o heterodoxias, más allá de los distintos grados de la creencia, es innegable que, en cierto sentido, todo arte es sagrado y todo artista es religioso. Por algo, aunque profanamente, se habla de la "religión del arte", del "espíritu de sacrificio", de la "vocación invencible", como valores morales que dan su fisonomía más pura e inequívoca al artista entre los demás seres. Cierto es que el artista opera con un mundo de formas sensibles, perecederas, mas con la intención de perpetuarlas, de fijar para la eternidad el rostro móvil de la belleza. Quiere trascenderlas y, al mismo tiempo, trascenderse en ellas, alcanzar un mundo de éxtasis o de perfección incorruptible. He ahí por dónde el arte como creación espiritual y la religión como anhelo de trascendencia tienen metas muy próximas, aunque sus caminos y sus lenguajes sean diferentes. Religión —recordémoslo, para finalizar— es etimológicamente *religio*, *religare*, esto es, unir. Y ¿a qué otro fin, en última instancia, tiende el artista sino a unir, sino a alcanzar una comunión plural, lo más amplia, libre y libertadora posible, en el cielo de la belleza?

Guillermo de Torre.

NOTAS

LOS PRESUPUESTOS DE LA FENOMENOLOGIA

Como es sabido, "a las cosas mismas" constituye, como lema revelador de un sentido, el alfa y omega de la fenomenología. Ello implica en cuanto actitud primordial un renunciamiento a toda forma de violencia en la consideración de la cosa, una exclusión liminar de supuestos previos y construcciones sistematizantes que, en su ingenuidad, constituyen —científicamente considerado—, una falsificación y deformación de esa virginal puridad que se encuentra en la "cosa misma", por el recurso de echar mano a unas "interpretaciones" (Deutungen), más o menos afortunadas.

Se trata entonces de llegar a una cosa que, siendo preconceptual, preteórica y antepredicativa, no ofrezca resistencia alguna ni desvíe la mirada del fenomenólogo.

Sin embargo, en la primera reunión del "Colloque International de Phénoménologie", celebrada en Bruselas el 12 de abril de 1951 [1], Eugenio Fink, asistente de Husserl hasta su muerte, juntamente con L. Landgrebe y E. Stein, asombró a sus colegas con una ponencia que tuvo el destino de señalar, en forma directa y profunda, un grave malentendido en la interpretación "ortodoxa" de la fenomenología.

La tesis de Fink, reducida a lo esencial, puede enunciarse así: La fenomenología está necesitada por interna exigencia de su propio desenvolvimiento de *una previa especulación prefenomenológica* —no sometida a fenomenología alguna—, que clarifique debidamente la problemática atingente al ser de la cosa sujeta a contemplación, desde que esta cosa (preconceptual, prelógica y antepredicativa), tal como se la hacía enfrentada a ese mirar, no existe de hecho, no es un factum. En Husserl este problema se soslaya, desde que la cosa misma, como tema del método fenomenológico, *no es el ente tal como es en sí mismo*, sino

[1] Los textos de las principales ponencias presentadas, "des échanges de vue, realisés en dehors de tout esprit d'école et sans la moindre préoccupation d'orthodoxie husserlienne", según reza la nota del editor, H. L. Van Breda, O. F. M., han sido reunidos en un libro por Desclée con el título de Problèmes Actuels de la Phénoménologie, París, 2° trimestre de 1952.

ente *que es esencialmente objeto*, es decir, ente para nosotros. Aun más, si bien se ha denunciado como problema mal planteado (y lo es, si puede considerarse mal planteado algo que está, pero a lo que no llegamos), lo que interesa aquí es la relación entre ser ente y ser objeto. Es éste, así enunciado, un problema capital que sobrepasa a la fenomenología y que sólo puede solucionarse echando mano de un pensamiento especulativo. Soslaya pues el problema la fenomenología de Husserl, decretando, sin más, la identidad entre el ente y el fenómeno, sin dilucidar previamente "qué es" ente y "qué es" fenómeno [2].

Fácil es imaginar las consecuencias de tal asimilación: una cosa en sí, que permaneciera totalmente sustraída al aparecer, carecería de sentido. Es decir que, en formulación masiva y siempre en la fenomenología de Husserl, el argumento puede enunciarse así: aquello que no puede darse manifestándose como fenómeno, no puede ser [3].

Hay aquí dos cuestiones que, en sí, sólo pueden ser tema de análisis especulativo o, para decirlo pronto con una palabra con una mala prensa que recién aparecerá al final del largo artículo de Fink, sólo puede ser objeto de determinación metafísica [4]. Porque salta a la vista que la fenomenalidad del fenómeno, —su esencia en el sentido tradicional del término— [5], no constituye jamás, en sí misma, un dato fenoménico. De igual manera, que sólo lo que se pueda manifestar "sea" y pueda llamarse "ente", tampoco puede demostrarse por una mera mostración. Por último, el *aparecer* del ente no es una "cosa misma" que se dé en un aparecer.

Con esta última precisión, que Fink señala como posible entronque concreto de la fenomenología con un especular fundante [6], iremos a una segunda parte en la historia de nuestro problema, no sin señalar previamente, siempre con Fink y a título informativo, que pueden indicarse los pasos de esta toma de posición "ingenua" realizada por Husserl, bien que a su pesar, no sólo en lo atingente a la cosa misma, ya analizado, sino también en el postu-

---

[2] "Eine kurze Besinnung schon zeigt, dass der Leitbegriff der phänomenologischen "Methode: die vor-begriffliche und vor-sprachliche Sache selbst, auf dunklen, ungeklärten "Voraussetzungen basiert, —dass hier Entscheidungen gefällt sind in verhüllter Weise, wel-"che offen zu prüfen aber speculatives Denken verlangte". Pág. 68 P.A.P., art. de Fink.

[3] "...was nicht als Phänomen zur Answeisung kommen kann, kann überhaupt nicht "sein", Fink, o.c., p. 70.

[4] No se haga aquí cuestión con la palabra. Para averiguar la *entidad* —Seiendheit— basta con la metafísica, siempre y cuando, claro está, *mira al ente a la luz del ser*. En cuanto a la cuestión del ser en cuanto ser, sobre la que aquí no se abre juicio, puede ser sin embargo, considerada también previa. Por ello se inclina Fink.

[5] Esto es menester destacarlo porque si bien Husserl habla continuamente de ontología, se refiere a una *doctrina eidética de objetos* de un orden más elevado y no a la fenomenalidad en sí, a la entidad de lo que se da en el fenómeno. Vide: Alphonse de Waelhens, "Phénoménologie et Vérite", Presses Universitaires de France, 1953, p. 63: y E. Fink, art. cit., pág. 84.

[6] Se alude, implícitamente, a la hermenéutica del lenguaje: "por nosotros habla el ser", dijo Fink en los comentarios que sobrevinieron a su ponencia, aludiendo, sin citar a nadie, a M. Heidegger. Aclaremos aquí que este problema había sido planteado por Fink en un artículo que con el título "Das Problem der Phänomenologie E. Husserls" publicó en la Revue Internationale de Philosophie, Nº 2, 1939, p. 149.

lado de un radical recomenzar, en la tesis de la posterioridad del concepto, en la indeterminación de lo que es una "Konstitution", en el carácter vago del concepto fenomenológico de vida (phänomenologischen Lebens-Begriffs) y, ante todo, en el procedimiento analítico mismo en cuanto afirma la prioridad de los modos originarios [7].

Así las cosas, y dejando de lado las muchas bondades que puede ofrecer el análisis intencional una vez puesto en marcha, resulta evidente que requiere, como arranque necesario de esa marcha, una develación anterior que no puede llevarse a cabo más que con recurso a una ontología. Se hace necesaria entonces una explanación previa del problema del ser. Que sí del ser de los entes o del ser en cuanto tal es otra cuestión, pero, en tanto, lo que sí puede afirmarse es que el ser mismo no puede ser considerado objeto ni, por ende, descripto o analizado según las intenciones que lo constituyen.

Artículo de las proyecciones del comentado encontró pronto eco en los medios filosóficos europeos. Jean Wahl habló enseguida de una necesidad evidente de ampliar la noción de especulación para referirse a un ser que habla por uno y constituir, al modo de Merleau-Ponty, una fenomenología de un eterno recomenzar [8].

Max Müller, el actual Decano de Friburgo, retoma el problema y, al hilo de la crítica de Fink, concluye, derechamente, "que la fenomenología es siempre una ciencia secundaria, " subordinada, que no puede desenvolverse y florecer más que sobre la base de un pensa- " miento ontológico que, en cada inicio del proceso fenomenológico está ya decidido, por una " decisión que es siempre anterior y por una vía completamente diferente" [9].

En tal sentido, y para terminar esta nota, recordemos que Heidegger, en la misma página 38 de Sein und Zeit que reconoce su deuda con Husserl, nos hable del ser, que —dice—, " tema fundamental de la filosofía, no es el género de ningún ente, y sin embargo toca a " todo ente. Hay que buscar más alto su «universalidad». El ser y su estructura están por en- " cima de todo ente y de toda posible determinación que sea ella misma ente"; reconociendo más adelante que todo filosofar debe ser "ontología universal y fenomenología", pero primero, se destaca, ontología universal ya que fenomenología, —en sí—, si bien según Heidegger es ciencia del ser de los entes, requiere, con "necesidad", "una ontología fundamental que " tenga por tema el ente óntica-ontológicamente señalado, el Dasein, de tal suerte que acabe " por sí misma ante el problema cardinal, la pregunta que interroga por el sentido del ser " en general" [10].

---

[7] Vide E. Fink, op. cit., p. 82.

[8] Según parece el mismo Husserl —el de los inéditos— afirma que todo filosofar es un eterno recomenzar y que, así entendida, la fenomenología se funda a sí misma: "Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst". (Pasaje de un inédito cit. p. Merleau-Ponty, P. de la P., p. XVI). A propósito de esto véase la nota que se agrega al final de este artículo.

[9] Vide Max Müller, ap. "Crise de la Métaphysique", p. 102/103. Versión francesa de Joseph Rovau. Ed. Desclée de Brouwer, París, 1953.

[10] M. Heidegger, Sein und Zeit, p. 37/38 y nota; vers. esp. José Gaos. F.C.E. 1951, p. 43/44 y nota. En un mismo sentido se pronuncia acerca de este punto de la interpretación de Heidegger, Alphonse de Waelhens en su última e importante obra, "Phénoménologie et Vérité", ed. Presses Universitaires de France, París, 1953. En la página 57 dice lo siguien-

Lo expuesto responde de por sí al problema de si la ontología fundamental de Heidegger es o no es fenomenológica. Queda sin embargo sin responder la pregunta de si cabría encontrar en las peripecias del filosofar, en la historia del LOGOS, otra respuesta a esta cuestión previa, respuesta que no tiene que limitarse a "jugar con los entes". Como estas páginas se contraen tan sólo a exponer un problema tal como lo han puesto los más autorizados portavoces del legado husserliano, no podemos adelantar por este camino. No huelga el decir, sin embargo, que el mismo Müller, anteriormente citado, encuentra en la teoría de la iluminación de San Agustín y en la del *intellectus agens*, de Santo Tomás, los comienzos de un especular fundamental del ser en cuanto ser [11].

CARLOS ALBERTO FLORIT

---

te: "Notre thèse à ce sujet est que Husserl a négligé de développer l'ontologie nécessaire à sa propre doctrine et que Heidegger a comblé cette lacune".

[11] Un fenomenólogo que pretende encontrarse en la más pura ortodoxia husserliana es Maurice Merleau-Ponty. El nos hace saber que Husserl —al fin de su vida—, y ello lo atestiguan los inéditos de los que sólo tenemos conocimiento de oídas, había dado como tema primero de la fenomenología la cuestión del "Lebenswelt". Sin embargo como, según el mismo Husserl apoyado ahora por Merleau-Ponty, esta previa explicitación no deja de ser fenomenología, el problema subsiste.

Lo que es extraño es el encontrar citada, en las mismas páginas en que se declara la posición enunciada, la única interpretación clara y sintética que de la reducción fenomenológica se ha dado: la que el mismo Fink en su libro sobre Husserl da, libro que entre paréntesis mereció, en un conceptuoso prólogo, el espaldarazo consagratorio del maestro: trátase de un "asombro" ("étonnement" traduce Merleau-Ponty) ante el mundo. Este asombro ante la Presencia, está forzosamente necesitado de una explicación. Pero fundamental. Algo que dilucide debidamente la cuestión de las raíces del árbol de los entes, para utilizar el giro de que se vale Heidegger en su prólogo a Was ist Metaphysik. No puede en cambio solventarse la cuestión con otra nueva reducción, la eidética, que ya está denunciando al paso una toma de posición no dilucidada. A ello nos referimos con más extensión en el curso de esta nota. Vide: M. Merleau-Ponty, "Phénoménologie de la Perception", p. VII del prólogo.

SOBRE EL "LOGOS" EN EL METODO DE M. HEIDEGGER

La obra de M. Heidegger significa para la filosofía la apertura de un rumbo nuevo, hasta ahora no emprendido, dirigido a enfocarla en una tarea de fundamentación ontológica, que al par que amplía su campo de investigación puede suscitar en los viejos sectores de pensamiento una nueva vida. Es evidente que el territorio explorado por Heidegger permanecía aún virgen de un planteo temático; y si bien parece difícil anticipar juicios sobre la fecundidad de una especulación inacabada, es, sin embargo lícito que le acompañemos en el desarrollo de la misma a fin de conocer la justa medida de sus aciertos o desaciertos.

El nuevo campo de la investigación heideggeriana es el develamiento del sentido del ser en general, fundamento de los entes. Heidegger se niega a presuponer el primer contacto con el ser y lo transforma en objeto de conocimiento (con el sentido amplio que conocimiento tiene en su terminología). Partiendo del ente que se da, toma una dirección inversa a la de toda la filosofía tradicional, en la que sólo encuentra atisbos más o menos afortunados de su postura metódica. Mientras ésta se elevaba por abstracción a la captación de la esencia universal, Heidegger pretende descender a su trasfondo ontológico, a su ser [1] y profundizar el sentido de la presencia de este ser en los entes.

Esta nota se propone simplemente analizar el método que Heidegger emplea para el cumplimiento de su objeto, el cual enuncia en el parágrafo 7 de *Ser y Tiempo*, y establecer si el mismo es adecuado a la temática de su ontología fundamental.

Uno de los constitutivos existenciarios del "Dasein" es el comprender. El "Dasein" es "ser en el modo de un comprender el ser" [2]; es, por tanto "ser ontológico": "ontos" en cuya peculiar estructura existenciaria se abre el "logos" hacia la captación de la verdad del ser.

El método heideggeriano —que él denomina fenomenológico— tiene la originalidad de presuponer toda la analítica a realizarse y dar por concluída la ontologicidad del "Dasein", antes de establecerla por una investigación más acabada. Su método no tiene sentido si el "Dasein" no es un ser ontológico, y a esto, no se ha llegado todavía, precisamente cuando se trata de descubrir la línea metódica: sólo un "Dasein" que es "ontos" y es "logos" puede hacer fenomenología al estilo de nuestro autor, y estos dos caracteres requieren previamente para ser establecidos, la tarea analítica. Es ésta una de las tantas manifestaciones, no explícita, del modo circular del pensamiento en Heidegger, que dada su forma de especulación no constituye un círculo vicioso y da más bien la pauta de la armonía e integralidad del sistema total. Ella exige que no se determine el método sin un conocimiento, aunque sea rudimentario, del que lo empleará; pero, al efecto, no admite el aislamiento gnoseológico del sujeto, cómodo recurso de doctrinas anteriores; debiendo por lo tanto escapar por la única vía que queda abierta: el movimiento circular.

---

[1] Entiéndase que cuando Heidegger utiliza el término "ser" lo hace en su acepción original, verbal y no sustantivada.

[2] *El Ser y el Tiempo*. Trad. Gaos, p. 15. Esta modalidad de Dasein le confiere la preminencia óntica sobre los demás entes lo que determina a Heidegger a escogerlo entre ellos como objeto de su analítica existenciaria.

En síntesis: supuesto que es el "Dasein", quien va a conocer el nuevo campo de la ontología fundamental, lo hará con la participación de estos dos elementos de su constitución existenciaria (cuya investigación Heidegger agotará ulteriormente): como "ente cabe los entes" (su entidad) que se abre al ser por medio del "logos" (su logicidad en sentido amplio).

La dirección propuesta por Husserl de "ir a las cosas", que con idéntico fervor y mayor coherencia adopta su discípulo está presuponiendo ya nuestra constitución como "Dasein", el cual es "quien va a las cosas", o mejor "quien está cabe las cosas" en la forma del comercio con ellas que es la cura, y que tiene además el atributo de acceder a su ser por el "logos". Es esto último lo que nos interesa: el "logos" como tendencia (evitar la acepción psicológica) inscripta en el ser del "Dasein".

Heidegger parte, para obtener su concepto de "logos" de la etimología del término. "Logos", en su significación original griega es "habla" y sólo derivativamente adquiere la significación que expresan las voces "razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición" [3].

Este "habla", "permite ver" aquello de que se habla, devela en los entes aquello que no se muestra en la mera aprehensión simple y que es para Heidegger el fenómeno en sentido fenomenológico, o "ser de los entes", dando así por cumplido el objeto de la ontología fundamental.

El camino para llegar al ser, a través del "logos" parece una renovación, a primera vista, de posiciones tradicionales. Por de pronto significa una reacción contra el intuitivismo de su maestro Husserl; Heidegger no llega al ser por la intuición, que no es sino especie del género "logos". Pero este "logos", como ya se entreviera, no aproxima a Heidegger a la filosofía anterior, pues la ubicación de ambas posiciones es totalmente distinta. En ésta se busca alcanzar la esencia y se utiliza la vía del discurso racional; en Heidegger se busca el ser y se accede a él por el "logos" cuyo concepto está todavía por esclarecerse. La filosofía tradicional no realiza una tarea de profundización del ente a su fundamento, sino de abstracción de sus caracteres esenciales; para ello le es perfectamente idóneo el discurso racional. Cuando Heidegger se pone en su tarea de analítica no encuentra otro recurso que la apelación al simple "habla" (logos en sentido original), que comprende discurso racional, descripción, aproximaciones intuitivas, y todos los elementos de aprehensión y comunicación que coadyuven a su "permitir ver"; en una palabra al "logos apofansis" [4].

El principal interrogante que crea el nuevo planteo sobre el "logos" es el de saber realmente si el "Dasein", que reducido a su función racional discursiva accedía a la esencia del ente, podrá alcanzar el ser empleándolo en el sentido de "habla apofántica".

De este modo de habla nos hace una explícita exégesis el parágrafo 7-B de *Ser y Tiempo*, pero la misma sería insuficiente, si toda la analítica existenciaria no nos proporcionara una feliz ejemplificación de su empleo. A través de todo el curso de su tarea de análisis del ser del "Dasein", Heidegger utiliza rigurosamente su método; es la suya un habla para "per-

---

[3] *El Ser y el Tiempo*. Trad. Gaos, p. 37.

[4] Más tarde en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, cuando quiera captar la existencia en bruto del ente, propondrá como instrumento a la poesía.

mitir ver". Se prescinde de todas las categorías racionales formadas[5] e inclusive, muchas veces, de la coherencia de lo demostrativo para abarcar el panorama del ser en narraciones sucesivamente aproximativas, capaces de develar su constitución íntima. Estamos propiamente en una anatomía descriptiva, en una geografía del ser del "Dasein".

En el pensamiento del filósofo alemán, un nuevo objeto, requiere nuevos instrumentos de conocimiento, diferentes de los usados hasta él; ya no se trata de decir de los entes "lo que son", sino sencillamente "...que son" y "cómo son", o sea no el "quid" sino el "factum" y el "modus" de su ser. A tal fin Heidegger propone la regla lesbia del "habla apofántica" y no ya la exclusividad del mero discurso, enlace de representaciones. Esto se vincula con el concepto heideggeriano de verdad: el hogar originario de la verdad no es el juicio enunciativo sino el ser mismo abierto al "Dasein". De un ser abierto no cabe, por tanto, la demostración, sino la mostración, el despejar la niebla de sus encubrimientos del orden de la "impropiedad", por el "Dasein" que se ha encontrado a sí mismo y puede usar del habla en forma radical. El habla ya no es como el juicio el lugar originario de la verdad, sino que solamente "...dice de la verdad" y es o no verdad, en sentido derivativo. Y así como la esencia era el objeto adecuado al pensamiento discursivo, el ser lo es del apofántico.

Se ha cuestionado, ciertamente, y a veces con muy buenas razones sobre si esa nuda mostración del ser individual incomunicable puede ser considerada como ontología e inclusive, si presenta algún interés para el pensamiento. Al respecto, nos remitimos a la obra de Max Müller *Crisis de la Metafísica* como a la respuesta optimista a esta cuestión, y a la de Alphonse de Waelhens *La Filosofía de Martín Heidegger* como representativa de una muy nutrida corriente pesimista. Lo que el planteo de esta nota nos permite concluir son estas dos únicas afirmaciones: a) que el "logos" heideggeriano del habla apofántica es la aplicación original y apropiada del "logos" como tal; y b) que, así entendido, se conforma debidamente a la temática propuesta.

En lo que respecta a la fecundidad de la analítica del habla sobre el ser del ente, sólo queremos acotar una breve observación. El resultado de la parte publicada de *Ser y Tiempo* se limita en aplicabilidad al ser de un individual incomunicable, objeto de la descripción existenciaria, mientras la pregunta inicial apuntaba al sentido del ser en general. Si es cierto que la inteligencia humana aspira también a la generalidad del conocimiento para su plenaria satisfacción y para la liberación, por vía intelectual, de la finitud irrevocable en que la sume un existencialismo a ultranza, estaríamos tentados de negar a *Ser y Tiempo* todo interés filosófico. Pero se plantea el interrogante: sin renunciar a la posterior superación de la finitud e incomunicabilidad, y a fin de que esa superación adquiera un sentido más riguroso, supuesto que es derivada de la captación original del individual concreto, ¿no será necesaria la primera tarea de contacto con la verdad del ser para que la universalización de esa verdad pueda revestir algún valor?; ¿no habrá significado un fatal olvido, anticipo del idealismo, el

[5] Es palpable el empeño de Heidegger en que no se pueda identificar su habla con la terminología racional anterior, lo que muchas veces hace engorroso y duro su lenguaje; escollo ineludible si se quería perfilar debidamente una filosofía de dirección absolutamente diversa, y evitar graves confusiones.

que hizo que la filosofía clásica a pesar de reconocer la radicalidad de esa tarea, la diera por presupuesta y se internara inmediatamente en sus derivados?

Todo esto se ve claro a través de la conexión del "logos apofansis" con el "logos juicio". No existe posibilidad de juicio sin el develamiento *anterior* del orden apofántico de un individual. Ahora bien, no es aceptable negarse a mirar el reverso de la moneda: no existe posibilidad alguna de alcanzar un conocimiento pleno sin la intervención posterior del "logos juicio". Sin embargo, este "logos juicio" no tiene radicación positiva, sino parte de la cosa misma individual y concreta, develada en el habla apofántica. Y por añadidura, la profundización que el habla apofántica realiza en el sentido del ser individual es ya un principio inestimable de luz sobre el del ser en general.

Con respecto a Heidegger, esto es patente en su analítica del "Dasein" que sin pretender constituir un estudio generalizado ha esclarecido el problema de la realidad humana mucho más que infinidad de tratados de antropología, sistemáticos. Cabe anotar solamente, para una comprensión acabada de Heidegger y de los alcances de su filosofía, que nuestro autor no se plantea el problema de trascender la finitud del ser por vía analógica permaneciendo siempre en un sentido unívoco, (posición metodológicamente legítima). El "Dasein" de Heidegger es sólo "ser-en-el-mundo"; y si debemos sostener que una tal comprensión de nuestro ser es una menguada comprensión no podemos menos que reconocer que sea un magnífico punto de partida.

CARLOS ALBERTO QUINTERNO.

REFLEXIONES SOBRE LA COQUETERIA

La adolescencia trae consigo el planteamiento de innumerables interrogantes de los que el correspondiente al amor está entre los más inquietantes.

La íntima unión con otro ser que me complementa, con el prójimo o con una idea —derivación frecuentísima en especial entre los jóvenes— es reclamada por el yo como parte integrante de la realidad a que asoma y como medio de probar su potencia. El amor deja de ser un fin para transformarse en una necesidad y se expresará en sus dos vertientes, espiritual y somática.

No es sin embargo un sentimiento nuevo, ni un producto de la edad. El niño se siente atraído hacia sus padres y su perimundo más inmediato, se siente protegido por ellos y los ama, egocéntricamente en tanto le brinden seguridad y cariño. Lo nuevo para el adolescente es que se le brinda como experiencia, como hecho sobre el cual puede influir disponiendo o creando las condiciones necesarias: percibe la contingencia y aprende que debe retribuir. El "amarás a tu prójimo como a ti mismo" se revela incitante e hiriente. Debemos despojarnos de nuestro egocentrismo y aprender a dejar de ser centros de interés; estamos obligados a dejar nuestro mundo para entrar en "el mundo" y esto no se hace sin dolor. El resentimiento, el sentimiento de abandono que se experimenta en la "edad del pavo" se origina en gran parte en esta situación.

El ser objeto de cariño implica darlo. El sentimiento primario de inclinación afectiva

hacia un objeto cualquiera, sea persona o cosa, propio del niño se perfecciona con la oblación y comienza a comprenderse el amor al prójimo, hecho que en la infancia carece de sentido. Ave fénix, el amor, al ser alcanzado, consume el yo interior surgiendo otro nuevo. Es el proceso de la noche oscura del alma coronado en la unión mística con Dios.

Comprendemos ahora cómo este sentimiento no puede existir en el niño sino como posibilidad ya que, psicológica y biológicamente, no puede negarse nada a sí mismo. Y no lo puede dado que con su mundo, forma un todo muy poco diferenciado y sólo al romper el cascarón de la niñez, comprueba, adolescente ya, la existencia de la realidad en que se encuentra. Xavier Zubiri señala agudamente que las cosas no son por nosotros, sino nosotros por ellas. Esto implica conocer la realidad, sentirla, introducirse en ella e iniciarse en la vía del amor. Negarnos a nosotros mismos en servicio de algo exterior al yo; dejar el egocentrismo y darnos íntegramente sin reticencias ni represiones.

Así pues, nos encontramos ante el problema de volver a recuperar el cariño, a ser centros de amor, pero de forma diferente a la anterior, aceptando a la vez nuestra propia negación. La coquetería ayuda a medir nuestra capacidad de atracción, nos advierte de nuestra fuerza y nos devuelve en parte, al requerir la atención del prójimo, el amor que creímos perder. Nuestro yo se fortalece y se adapta mejor a la realidad.

Ahondemos un poco en el tema.

Al pretender construir una frase con el concepto de coquetería, sólo lo podemos hacer de entre los verbos llamados auxiliares, con ser o estar. Equivale esto a afirmar una situación sea en permanencia —ser coqueta—, sea accidental —estar coqueteando— como acción momentánea o durativa con carácter circunstancial. En ambas formas lo expresado es esencialmente lo mismo: un modo existencial, una forma de ser-en-el-mundo. No en vano en su origen ario ser significa existir y se ha usado indiferentemente con estar en épocas arcaicas y clásicas. "¿De quién sois enamorado, caballero?", le pregunta Don Quijote al de la Blanca Luna.

Así, la coquetería es una de las formas que puede adoptar el ser-en-el-mundo o mejor, la existencia. Nos encontramos en ella totalmente, sin reservas y comprometidos en forma global. Exige la participación íntegra del yo tanto en actualidad psicológica como en potencialidad, tanto consciente como inconscientemente. Y de la no adecuación de los términos, surgen conflictos carcomedores de la base psíquica, tal el de Mme. Bovary, la triste heroína de Flaubert.

Pero no basta ser coqueta, sino que es necesario pasar al estar o sea al ejercicio de esta posibilidad. Requiere ello tener un público a quien aplicarse. El yo o el prójimo son las dos variantes posibles.

En el primer caso, existe para el mismo sujeto en quien encuentra aliciente y fin. La madrastra de Blanca Nieves con su espejo es la expresión simbólica de este desvío en el plano espiritual; Narciso mirándose en las aguas, representa la vertiente somática y más crudamente genital. Ambas formas, igualmente patológicas, nos hablan de un profundo desarreglo de la personalidad en sus bases existenciales.

En el segundo caso es el prójimo, es decir, los otros "yos" quienes impulsan y hacia quienes va dirigida la coquetería. Es entonces necesaria la presencia de un "tú" a quien implícitamente se le acuerda al menos tanta importancia, aunque sea circunstancial, como

a uno mismo. Debido a ello no puede ser coqueta con propiedad la niña, mientras que sí lo es la adolescente, quien ya ha hecho el descubrimiento de la existencia real y concreta de un "tú". "Más insiste el yo sobre su existencia, señala Gabriel Marcel, más aparece el tú como realidad ligada y opuesta a la vez."

Y la coquetería no es sino afirmación de esta existencia personal. El resultado de ello es exteriorizar el yo, sea física, sea psicológicamente, para aumentar la comunicación con el prójimo. O sea entrar en la vía del amor pues este aumento se logra sólo interesándole. Surge así el resultado visible inmediato que necesariamente, so pena de caer en el ridículo, exige la coquetería. Pero no interés meramente discursivo, razonado, sino afectivo que obligue la voluntad y los sentimientos, crear en una palabra, un compromiso, unir misteriosamente a dos seres uno de los cuales responda al otro. Muestra así la coquetería dos aspectos: un esbozo de acercamiento al prójimo, aunque incompleto, pues no llega a constituir un "nosotros" sino meramente un "tú y yo" y una extensión a toda clase de amor, pues no es privativa de lo erótico, sino que se extiende a la amistad ya que en ella creamos un compromiso. Y es que la coquetería no se reduce exclusivamente a una exhibición más o menos acentuada e insinuante de cualidades físicas o psíquicas sino que va anclada en la estructura ontológica del hombre.

La preocupación de la madre por su hija no coqueta es así plenamente comprensible, pues su amor le permite intuir una seria falla. El pretexto muchas veces argüido de timidez no suele ser sino una inocente, pero peligrosa contemporización, pues puede encubrir serias alteraciones mentales o espirituales. El narcisismo, el egoísmo desenfrenado y las tendencias artísticas, suelen prosperar bajo tal mando. En un plano menos profundo y opuesto al anterior, el flirt, cuya característica principal consiste en una mayor valoración del yo con disminuición del tú, trae la frivolidad, otra de las desviaciones de la coquetería.

Modo de experimentar la capacidad de atracción, de interesar al prójimo, de sentir al tú y de comprometerle, no es la coquetería una actitud exclusivamente femenina sino común a ambos sexos. La diferencia radica en la posición pasiva de la mujer frente al amor, que la lleva a usar de ella como tentáculo explorador del mundo, por lo que se reviste de misterio, para ganar en expectación. La actitud activa del hombre hacia el mismo problema lo exime de este proceder hasta el punto que recibe otro nombre más demostrativo de su fin, pero menos particular. "Es una mujer coqueta", dicen los hombres; "es un hombre interesante", afirman las mujeres. Y ambos expresan lo mismo, si bien la primera afirmación lleva mayor carga somática que la segunda. En la actitud particular de cada sexo frente al mundo, encontramos la explicación.

Jorge J. Saurí

BERNANOS Y LA ESPERANZA

"...je mets ainsi le désespoir au service de l'espoir..."

Se dijo (J. Madaule) que los *Dialogues des Carmélites* eran, no sólo la síntesis más acabada de Georges Bernanos, sino también su mensaje postumo y definitivo. Pero parece que no paran aquí los mensajes de ultratumba de Bernanos, pues se ha dado a conocer recientemente *La Liberté, pour quoi faire?*[1]. En octubre de 1950, su albacea literario, Albert Béguin, presentó una novela, *Un mauvais rêve*, reconstruida al cabo de pacientes trabajos en Brasil y Francia. En realidad, ya en el volumen dedicado a Bernanos por los "Cahiers du Rhône" se enumeraba su obra inédita y, entre otros cinco títulos, se hablaba de unas *Conférences* (1946-48), es decir del presente libro. Efectivamente, agrúpanse aquí, en torno a cinco temas principales, varias conferencias que Bernanos dijo entre 1946 y 1948, año de su muerte. En algunos casos se poseía el texto completo; en otros, hubo que compulsar borradores y manuscritos y separar observaciones circunstanciales. De esto da cuenta Béguin en dos páginas aclaratorias que cierran el libro.

En 1938, profundamente desilusionado por la situación de Francia y de Europa, Bernanos se embarcó para el Paraguay con toda su familia —si no en busca del "Paraíso Terrestre", según decía él; o "del *bon sauvage*, como un ideólogo del siglo dieciocho", según dijo un crítico—, para realizar un sueño desde mucho antes acariciado. Muy poco tiempo estuvo en el Paraguay, pronto se radicó en el Brasil donde vivió hasta 1945. Sus proyectos sudamericanos no tuvieron éxito, pero Bernanos siempre habló con cariño de su estada en América y de la tierra que lo cobijó durante la guerra. A la ida, en agosto de 1938, pasó por Buenos Aires y poco después envió algunas páginas a una revista argentina. Empezaban así: "No he encontrado el Paraíso Terrestre, pero bien sé que no he terminado de buscarlo, que lo buscaré siempre, que buscaré siempre esa ruta perdida, borrada de la memoria de los hombres. Pertenezco probablemente por nacimiento al pueblo que espera, a la raza que no desespera jamás, para la cual la desesperación es un vocablo carente de significado, análogo al vocablo vacío. ¡Y somos nosotros quienes tenemos razón!" ("Sur", N° 48, set. 1938).

Conviene recordar este párrafo porque, desde la publicación de *Sous le soleil de Satan*, se ha acusado a Bernanos de pesimista, de conceder en sus libros excesivo lugar a "la part du Diable", de escribir novelas amargas, sombrías y enigmáticas como *M. Ouine* y *Un crime*. Él mismo prevé en *La Liberté, pour quoi faire?* esta acusación y se defiende contra ella. "¡Oh! Sé muy bien que no se me toma generalmente por un profesor de esperanza... Es verdad que no enseño esperanza. La esperanza no se enseña como la gramática. Es, como la fe, una gracia de Dios." Bernanos no es, precisamente, un escritor optimista ("Les optimistes écrivent mal", decía Valéry), pero lo pone fuera de sí cierto

[1] Georges Bernanos, *La liberté, pour quoi faire?*, Paris (Gallimard), 1953.

optimismo prefabricado e hipócrita de alguna boga actual, sin apoyo en la realidad, y que no tiene nada que ver con la virtud de la esperanza cristiana, memorablemente cantada por Péguy.

Bernanos tomó prestada de Lenin la frase que sirve de título a su libro. "¿Qué hacer con la libertad?" Ya el título implica un juicio de valor, sugiere una decadencia de la libertad, encubre (o ni siquiera encubre, atenúa) otra pregunta, ¿para qué sirve eso? Las causas que han llevado a los hombres a esta decadencia de la libertad son el *progreso* técnico y una paralela desespiritualización humana. René Guénon coloca al progreso entre las "ilusiones occidentales", y juzga que la idea de progreso ya es, de por sí, una idea decadente (*Orient et Occident*). Pero la sola técnica es incapaz de esclavizar al hombre. Para que tenga lugar ese sojuzgamiento es necesaria una desvalorización, una abdicación previa del hombre, la idolatría de la técnica. No es cuestión tampoco de clamar contra el automóvil, como lo hacía León Bloy a principios de siglo. Todo fué bien (es un decir) mientras la técnica se empleó en edificar y construir; pero luego se utilizaron las máquinas para destruir y entonces ya no sonaron tan descabellados los gritos de Bloy. El resultado del monstruoso culto a la técnica es la bomba atómica que, cada vez más perfeccionada y eficiente, amenaza terminar a breve plazo con este planeta en descomposición. Bernanos nos asegura seriamente que, si una bomba destruyera los dos tercios del mundo, en la fracción supérstite pronto se instalarían laboratorios para no interrumpir las investigaciones y experiencias atómicas; lo que lo refuerza en la opinión de que es el hombre, y no la técnica, quien está corrompido. Bernanos se interroga si la Historia tiene un sentido propio, o si es la técnica quien se lo da; "se trata de decidir si la Historia es la historia del hombre, o solamente la historia de la técnica". ¿La técnica está hecha para el hombre, o el hombre para la técnica?

Una civilización ha sido siempre una especie de compromiso entre el poder del Estado y la libertad del individuo. La civilización está conformada a la medida del hombre; no se puede exigir de ella más de lo que no es razonable exigir al hombre. El advenimiento de la era de las máquinas, en cuya insensata veneración coincidieron liberales y socialistas, trastornó el equilibrio y acrecentó el poder del Estado con mengua del individuo. Es el Estado moderno ("usurpador e impostor, empresa de explotación y policía desmesuradamente engrosada por todos los organismos sociales antes independientes"), es el Estado moderno quien ha adoptado el slogan de Lenín, *¿Para qué la libertad?*, y acucia con él al individuo para absorberlo enteramente y evaporar de este modo las últimas gotas de libertad. "No se trata de destruir las máquinas, se trata de comprender que la civilización de las máquinas favorece el lento pero seguro aplastamiento de los hombres libres por las masas, es decir por el Estado irresponsable..." Ni en las actuales democracias confía Bernanos: están convertidas en verdaderas dictaduras económicas, aparte de que la palabra "democracia", por su empleo abusivo, carece ya de sentido y en algún sitio llega a oponerse a la palabra "libertad". Y nadie, por otra parte, podría permitirse recusar a este testigo insobornable, tachándolo de "nazi" o de reaccionario, porque nadie ha olvidado su libro sobre la guerra española y su actitud ferviente contra los enemigos de su patria.

"Cuando yo hablo así, los intelectuales marxistas me tratan —tímidamente, porque al fin y al cabo escribí *La Grande Peur des Bien-Pensants* y *Les Grandes Cimetières sous la lune*— de reaccionario. Pero los reaccionarios son ellos." Y les señala la coincidencia del mundo marxista con el mundo liberal en la adoración del progreso y en la creencia absurda en un segundo paraíso terrenal.

En 1919 Paul Valéry comenzaba *La crise de l'esprit* con estas palabras: "Nosotras las civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales. ...Bien sabíamos que toda la tierra visible está hecha de cenizas, que la ceniza significa algo." Bernanos escribe, en 1946, que las civilizaciones son mortales como los hombres pero que, a diferencia de éstos, no se corrompen después de muertas, sino antes: su descomposición es un síntoma, un anuncio de la muerte cercana. En cuanto a las cenizas, la experiencia de veinticinco años enseña que son la meta lógica de los afanes del *progreso* técnico; Bernanos llega a proponer que se declare al Miércoles de Ceniza efeméride universal... Y aquí viene la lúcida metáfora del gusano loco, que recorre el cadáver de una persona y dice que está viviendo una prodigiosa aventura, la más audaz, la más colosal de las aventuras, una experiencia irreversible. "El error del gusano, mientras el cadáver lo alimente, es hacer de la Historia una liquidación."

Luego de cuatro enfoques pesimistas e irrefutables —"La France devant le monde de demain", "La Liberté, pour quoi faire?", "Révolution et liberté", "L'Esprit européen"—, este fustigador nos habla de "Nos amis les saints". No deja de ser extremadamente interesante la opinion que tuvo sobre la santidad el inventor de Mouchette y de Mme. Alfieri, el hombre que describió con rara pericia la intervención diabólica y al lado de cuyas páginas el satanismo baudeleriano parece infantil y grotesco.

"La casa de Dios es una casa de hombres y no de superhombres. Los cristianos no son superhombres; los santos tampoco, o menos aún, porque son los más humanos de los hombres. Los santos no son sublimes, no necesitan de lo sublime: más bien lo sublime tendría necesidad de ellos. No son héroes, al modo de los héroes de Plutarco. Un héroe nos da la impresión de sobrepasar la humanidad, el santo no la sobrepasa, la asume, se empeña en realizarla de la mejor manera posible." "Es la Santidad, son los Santos quienes mantienen esa vida interior, sin la cual la humanidad se degradaría hasta perecer." "Podría creerse que ya no es más la hora de los santos, que ella ha pasado. Pero la hora de los santos suena siempre."

Y la pluma de Georges Bernanos, después de hacernos desesperar de las ilusiones humanas, evoca vigorosamente el ejemplo de esos arquetipos del cristianismo; pone así la desesperación al servicio de la esperanza...

G. F.

MALLEA Y LOS ENSAYISTAS

La manía de profundidad —a través de la cual se busca una intensidad espiritual que haga vibrar la vida, o una demostración de inteligencia, vanidad, frente a los otros—, parece ser uno de los puntales de nuestros ensayistas. Dejando de lado de que casi siempre, pero no siempre, el ensayista es un creador fracasado, que ayuda a ver, humildemente, la creación de los demás, esa manía hace que nuestros ensayistas compongan *sobre* la materia dada, desvirtuándola al agregarle su propio pensamiento, en el cual el lenguaje no cambiara, ya se trate de un análisis del Dante o de Asturias, pues la obra tratada es un pretexto para decir un montón de pensamientos subjetivos que necesitan de un punto de apoyo para "arrancar", para manifestarse.

El deseo de mostrarse profundos, de exhibirse como pensadores y de dejar asentado lo que ellos, y no el autor analizado, piensan, ha obscurecido la obra de Eduardo Mallea al ser juzgada por sus pseudo-analizadores. La crítica se ha manifestado a veces en forma muy seria, pero el claro no está lleno aunque se hayan publicado mil artículos sobre el notable escritor. Porque, además, como éste es un país de intereses creados, por lo menos en el terreno intelectual que es el que conozco, hay dos formas de crítica que se ejercitan simultáneamente: la hablada y la escrita. He visto a las mismas personas que se quejaban del lenguaje "rebuscado" que usaba Mallea en "Los enemigos del alma" —y citaban el léxico: estantiguas, aristón, contumelia, behetría—, y a aquellas que le acusaban, directamente, de "cursi", escribir luego ditirambos entusiastas sobre él, sin detenerse a buscar la explicación de ese lenguaje y de esas frases que sí, existen, pero no porque se le escapen al autor sino porque intenta vigorizar un lenguaje que considera empobrecido —opinión discutible, pero respetable— y describir un ambiente social donde había mucha grandeza y nobleza y refinamiento, pero del cual no estaba exento un dejo de cursilería, resabio del crisol de culturas digeridas con bastante apuro, en pugna con el aire simple y burgués de nuestra tierra natal.

Cuando Eduardo Mallea publicó "Historia de una pasión argentina" sus comentadores lo declararon el sociólogo optimista y el explicante profundo del país. (Me pregunto si en tanto entusiasmo sin verdadero análisis, si en tanto agregarle auto-opiniones a la opinión de Mallea estaba siempre ausente el hecho nimio pero ¡ay! importante en nuestro medio, insisto, de lobos intelectuales, donde los escritores escriben los unos para los otros, sin preocuparse de hacerse un público, despreciando al gran público como a los *bestsellers*, donde se encumbra a un autor hasta por encima de sus méritos reales para atacarlo luego hasta el aniquilamiento, me pregunto en fin, si en aquel aplauso demasiado sonoro no dejaba de influir el hecho de que Mallea fuera el director del suplemento literario de "La Nación".) Más de una vez he sostenido con gran sorpresa de los admiradores de Mallea que el novelista no es ni un sociólogo, ni un optimista. "Historia de una pasión argentina" llevaba un mensaje de fe en el hombre de la república, que —puesto que la comparación se estableció de inmediato— frente a la negación amarga de Martínez Estrada en "Radiografía de la pampa", pareció un aleluya incontrovertible. Quien lo contradijo fué el propio Mallea en sus novelas posteriores, pues si una palabra puede aplicarse al carácter de sus personajes

es la palabra frustrados, sinónimo de desaliento antes que de pujanza. Son espíritus frustrados, que han perdido una isla feliz y no saben cómo regresar a ella, cómo conquistarla.

Y aquí comienza la posible discusión. Yo creo que cuando Mallea escribió la "Historia de una pasión argentina", no intentaba comprender a su país, sino que trataba de comprenderse a sí mismo a través de su país y que toda su novelística posterior, hasta "La sala de espera", no interrumpe ese continuo interrogarse. Si los ensayistas que han analizado la obra del escritor, de la manera —generalmente— observada en los primeros párrafos de esta nota, en vez de ocuparse de sus personajes se hubieran ocupado directamente del hombre, que no necesita que le presten ideas, no habrían caído en el error de achacarle contenidos, a cual más profundo, cuya intención oculta los iniciados alumbrarían, ya que Dios y Mallea, afortunadamente, han creado cosas simples y complejas, ni tampoco hubieran transformado a un hombre que se describe, y describe su paisaje inmediato sin hacer la abstracción del que mira desde la altura, fríamente, en un sociólogo, del cual cabe esperar conclusiones que yo, personalmente, no pido a Mallea. Me basta conque sea un gran novelista y le agradezco el placer que me proporciona leyéndolo. Creo, incluso, que el propio Mallea ha sentido como un lastre la responsabilidad de intérprete de nuestro país que le asignaban y que ello lo ha perjudicado como novelista. "Todo verdor perecerá" fué su gran obra, "Los enemigos del alma", su admirable fracaso. El día que una el vigor brutal de los personajes de esta novela con el paisaje descriptivo y no interpretativo de "La torre" y acepte en su corazón la riqueza de Dios —lo digo sin fanatismo, sino porque me parece advertir en algunos párrafos de "La sala de espera" ese posible camino de solución—, escribirá, según mi parecer y no pretendo que nadie lo comparta, esa novela deslumbrante que todos esperamos de él, la gran novela de la Argentina.

HELLEN FERRO.

CRÓNICA

EL SIGNIFICADO DE LA CANONIZACION DE PIO X

A los cuarenta años de su muerte, Pío X acaba de ser canonizado. Todavía están presentes en el escenario del mundo, muchos que fueran testigos del fuego ardiente de su fe y de su caridad. Pío X fué un santo. Y el secreto de su santidad fué la Fe. "Nada había más natural a sus ojos que lo sobrenatural. Creía como respiraba, porque de tal suerte Dios le era sensible. El mundo de la Fe le era familiar, y se movía en él con comodidad, mientras que el mundo, así solo, donde iba a vivir y actuar debía permanecerle extraño, o al menos le parecía tal, porque la fealdad de sus pensamientos y de sus costumbres horribles le repugnaban. No se mezclará en él sino forzado a la lucha contra los enemigos declarados de la Iglesia y contra los adversarios emboscados del Dogma, en que las antenas sobrenaturales de su Fe intrépida, captarán las inspiraciones divinas para dictarle decisiones humanamente sorprendentes, imprevistas, pero poderosamente fecundas" [1].

Porque Pío X se movía en el mundo de la Fe, podía estimar en su justo valor el estado del mundo y medir la gravedad de los errores que le amenazaban. De aquí el significado de sus reprobaciones contra desvaríos espirituales que han determinado el estado calamitoso en que se encuentra hoy el mundo.

Tres son estos desvaríos. El primero lo constituye la guerra contra los derechos imprescriptibles de la Iglesia, llevada a cabo particularmente en Francia por el gobierno masónico de Combes. Frente a un gobierno, empeñado en crear una Iglesia y un episcopado "nacional", Pío X se yergue como un gigante en toda la majestad de su soberana autoridad y pronuncia el *non possumus*. El gobierno rompe relaciones con la Iglesia, se incauta de sus bienes, prohibe todo acto de culto en las escuelas, en el ejército y en todos los establecimientos públicos y niega en absoluto el derecho de enseñar a las congregaciones religiosas. Pío X, en su encíclica *Vehementer* del 11 de febrero de 1907 reprueba y con-

[1] T.R.P. Gillet, *Appel au bon sens*.

dena la ley votada en Francia de separación de la Iglesia y del Estado. "En consecuencia, dice allí, Nos protestamos solemnemente con todas nuestras fuerzas contra la proposición, contra el voto y contra la promulgación de esta ley, declarando que nunca podrá ser ella alegada contra los derechos imprescriptibles de la Iglesia para debilitarlos".

Más peligrosa que la acción de los enemigos de fuera lo es siempre la de los enemigos de dentro. Pío X va a proceder con toda energía para conjurar el mal, tan frecuente entonces como ahora en los medios católicos, de acomodar la doctrina y la acción social-política a los requerimientos del siglo.

Las corrientes subjetivistas, inmanentistas y evolucionistas que inficionaban la mentalidad moderna se infiltraban en los ambientes intelectuales católicos determinando en exégesis, historia de los dogmas y de la Iglesia, filosofía y teología una nueva interpretación del cristianismo que, en la realidad de los hechos, lo alteraba fundamentalmente, y, con ello, lo destruía. Contra este segundo desvarío espiritual, conocido con el nombre de *modernismo*, Pío X pronuncia sentencia de condenación en el decreto "Lamentabile" del 17 de julio de 1907, y más particularmente en la encíclica *Pascendi*, del 7 de setiembre del mismo año, en la que lo califica como "colección de todas las herejías".

La adaptación al espíritu moderno determinaba en el plano social político errores no menos peligrosos que podríamos denominar demoliberales. Haciendo del pueblo la fuente de la autoridad pública, Marc Sangnier y su equipo del *Sillon* buscaba un ordenamiento social político fundado en la nivelación de clases, soñando así cambiar las bases naturales y tradicionales de la sociedad para edificar la sociedad del futuro sobre otros principios que serían más fecundos y bienhechores que aquéllos sobre los que reposa la sociedad cristiana actual. Contra este tercer desvarío espiritual, mezcla de liberalismo y socialismo, Pío X enseña de manera categórica: "No, Venerables Hermanos —preciso es recordarlo enérgicamente en estos tiempos de anarquía social e intelectual en que todos sientan plaza de doctores y legisladores—, no se edificará la ciudad de modo distinto de como Dios la edificó; no se edificará la sociedad si la Iglesia no pone los cimientos y dirige los trabajos; no, la civilización no está por inventar ni la ciudad nueva por edificar en las nubes. Ha existido y existe; es la civilización cristiana, es la ciudad católica. No se trata más que de establecerla y restaurarla sin cesar sobre sus fundamentos naturales y divinos contra los ataques, siempre renovados, de la utopía malsana, de la rebeldía y de la impiedad: *omnia instaurare in Christo*" [2].

Pero Pío X comprendió que de nada valían estas condenaciones de los documentos públicos si la conducción diaria de los asuntos de la Iglesia no estaba en manos de hombres verdaderamente de Dios. Por esto llamó junto a sí, para que compartiera el gobierno de la Iglesia en la secretaría de Estado, al Cardenal Merry del Val. Pero no es esto todo. Un prelado romano, muy discutido y atacado, Mons. Benigni, fundó con la aprobación expresa de Pío X el *sodalitium pianum*, o Sapinière, en abreviatura S.P., para descubrir las infiltraciones modernistas y demoliberales dentro de la Iglesia y, con ello, mantener la pureza e integridad de la verdad católica en el plano del pensamiento y de la acción.

---

[1] *Notre charge*, del 25 de agosto de 1910.

Pío X ha sido violentamente atacado por la firmeza de sus directivas espirituales. Y cuando, en razón de la santidad notoria de su vida, no se han atrevido a atacarle a él directamente, le han considerado "un santo cura de campaña" y se han ensañado, en cambio, con el Cardenal Merry del Val y con Mons. Benigni. Una de las objeciones, en apariencia más sólidas, que se ha levantado contra la santidad del Pontífice en el proceso de su canonización la han constituído precisamente las actividades del ilustre Cardenal y de Mons. Benigni.

Pero, en vano, como lo manifestó Pío XII, en el discurso que pronunció el 3 de junio de 1951 en la Plaza de San Pedro, en ocasión de la beatificación del gran Pontífice. "Ahora, dijo entonces, que el examen más minucioso ha descubierto a fondo todos los actos y las vicisitudes de su pontificado, ahora que se conocen las consecuencias de aquellas vicisitudes, ninguna duda, ninguna reserva es ya posible, y se debe reconocer que, aun en los períodos más difíciles, más ásperos, más graves y de más responsabilidad, Pío X, asistido por la gran alma de su fidelísimo secretario de Estado, el Cardenal Merry del Val, dió prueba de aquella iluminada prudencia que nunca falta en los santos, aunque en sus aplicaciones se encuentre en contraste doloroso, pero inevitable, con los engañosos postulados de la prudencia humana y puramente terrestre" [3].

Pero hay todavía más. Pío XII no se ha contentado con *defender* a Pío X y a sus ilustres colaboradores. Ha hecho el elogio positivo de sus cualidades extraordinarias. "Con su mirada de águila, más perspicaz y más segura que la corta vista de miopes razonadores, veía el mundo tal como era, veía la misión de la Iglesia en el mundo, veía con ojos de santo Pastor cuál era su deber en el seno de una sociedad descristianizada, de una cristiandad contaminada, o, al menos, acechada por los errores de la época y por la perversión del siglo".

"La mirada de águila" de Pío X vió claro asimismo en el asunto de *l'Action Française* y de Charles Maurras. Cierto que la incredulidad religiosa de Maurras, que había perdido la fe en su juventud, ha alcanzado un grado de sacrílega impiedad y de blasfemia en obras como *Anthinea* y *Le chemin de Paradis*. Pero el programa de acción política contra el demoliberalismo de la Revolución, forjado por Maurras, ofrecía garantías para una firme restauración socialpolítica en la línea católica. Su *Action Française* era, en el plano político, una defensa de la Iglesia contra la Revolución. A Camille Bellaigne, que pedía una bendición para Maurras, le respondió Pío X: "¡Nuestra bendición! ¡Pero todas nuestras bendiciones! Y decidle que es buen defensor de la Fe" [4].

Creemos conveniente recordar estos hechos para descubrir el significado completo de la canonización de Pío X, en este año de 1954. Los errores que él condenó y anatematizó con energía desusada se encuentran hoy, para mal de Francia y del mundo, en pleno apogeo. Laicismo de Estado, debilitamiento de la doctrina católica, infiltración del marxismo. De modo particular estos errores han hecho presa de Francia y aún de Italia. Los

---

[3] *Ecclesia* de Madrid, 9 de junio de 1951.
[4] Hary Mitchell, *Pie X et La France*, Les Editions du Cèdre, Paris, 1954.

acontecimientos últimos producidos en el sector católico de estos dos países los ponen en evidencia.

Pero, felizmente, estos errores al desarrollarse y mostrar sus perversas virtualidades han puesto en guardia a muchos hombres todavía responsables y ello ha de determinar que los pueblos busquen la solución de sus problemas en el camino señalado por el gran Pontífice. Santidad de vida e integridad de doctrina, recta concepción del ordenamiento económico-político de la ciudad, prudentes pero progresivas y efectivas reformas que eliminen las injusticias sociales, son tres condiciones inseparables para restaurar la ciudad católica. Desgraciadamente en nuestro tiempo se ha confundido de manera inextricable reforma de las injusticias con izquierdismo económico-político y se ha querido bautizar esa confusión con un sentimentalismo evangélico, sucedáneo de la caridad. El mérito excepcional de San Pío X consiste precisamente en que, siendo él un luminar ardiente de auténtica caridad, ha establecido las condiciones para que, sin confusión, se adjudicase las justas partes que se deben a la verdad y a la justicia.

Finalmente, la canonización del Papa que condenó el modernismo y el demoliberalismo en el mismo año en que su sucesor Pío XII toma enérgicas medidas contra el modernismo de teólogos franceses y contra el socialismo de los *prêtres-ouvriers* es signo de feliz presagio para la noble nación francesa. Los que amamos a Francia, a la Francia de San Luis y de Juana de Arco, creemos que han de encontrar cumplimiento las palabras que Pío X pronunció en el Consistorio del 29 de noviembre de 1911.

Dijo el Santo Pontífice: "Hijos de Francia que gemís bajo la persecución, sabedlo, el pueblo que ha hecho alianza con Clodoveo en las fuentes bautismales de Reims, se arrepentirá y volverá a su primera vocación. Un día vendrá, y Nos esperamos que no sea lejano, en que Francia, como Saulo sobre el camino de Damasco, será envuelta con una luz celeste y oirá una voz que le repetirá: «Hija mía, ¿por qué me persigues?». Y sobre su respuesta: «¿quién eres tú, señor?» la voz replicará: «Yo soy Jesús a quien tú persigues... Duro te es dar coces contra el aguijón, porque en tu obstinación tú te reniegas a ti misma». Ella, temblando, sorprendida, dirá: «¿Señor, ¿qué queréis que haga?» y Él: «Levántate, lávate de las manchas que te han desfigurado, despierta en tu seno los sentimientos dormidos y el pacto de nuestra alianza, y anda, Hija muy amada de la Iglesia, Nación predestinada, Vaso de elección, anda a llevar, como en el pasado, mi Nombre delante de los pueblos y de todos los reyes de la tierra»".

J. M.

POLITICA INTERNACIONAL

La Nota de Política internacional *que aparecerá regularmente en todos los números de* Diálogo *estará a cargo de Roberto Guyer, quien en la presente se limita a una consideración general que le sirva de introducción para las notas posteriores.* (N. de la D.)

La Guerra Fría es el choque entre dos concepciones vitales tan dispares que resulta difícil visualizar una coexistencia pacífica entre ambos sistemas. ¿Desde cuándo existe? En lo que al Comunismo respecta, desde 1917; sea ya, como en época de Lenín, provocada por el deseo de implantar ese régimen en todo el mundo o, desde la época de Stalin, como la expresión de la voluntad nacional rusa de extenderse imperialistamente a través de todo el planeta. Las tácticas moscovitas variaban pero el fin era siempre el mismo. Si sólo es a partir de 1944 que se puede contemplar concretamente esta tendencia, es porque el Soviet adquiere, recién entonces, el poderío suficiente para dar comienzo a la ejecución integral de sus planes.

EE. UU., el otro gran contendiente, entra mucho más tarde a la palestra del presente conflicto, debido a que la simpatía filo-soviética de Roosevelt y de su séquito le impidió comprender adecuadamente la realidad política mundial. Es recién en 1947 que Washington se decide a emprender la lucha contra Moscú, con la garantía de Truman a Grecia y Turquía y con el plan Marshall.

El año 1947 constituye el momento histórico en que la Guerra Fría queda formalmente trabada. Las declaraciones de guerra fueron respectivamente, la Doctrina Truman (ayuda a las democracias) y el Plan Marshall por una parte y la creación del Cominform en Varsovia, en el mes de septiembre de ese año, por la otra.

Los dos adversarios se dedicaron entonces a planear cuidadosamente sus estrategias. EE. UU., ahora consciente de su imprevisión y retardo, nombra como director del Policy Planning Staff (Comisión Planificadora de Política) a uno de sus cerebros más claros y lúcidos, George F. Kennan. Se adopta así la Teoría de la Contención. Sin pretender atacar a Rusia se declaraba que había que detenerla en su expansión y que se debía resistir cualquier avance soviético.

Este plan se ejecuta en forma imperfecta. Si bien, gracias al plan Marshall, se fortifica económicamente a Europa Occidental con lo que se evita su caída en manos del Comunismo, se permite por otro lado, que China pase a los Soviets, con lo que no sólo se debilita EE. UU. en el Lejano Oriente, sino que se da pie, en 1950, a la guerra de Corea.

Los rusos, por su parte, lanzan desde la primera reunión del Cominform en Varsovia, la consigna de apoyar a los nacionalismos en todo el mundo. Esta tesis es rubricada y desarrollada por el XIX Congreso del Partido Comunista que se reunió en Moscú del 5 al 15 de octubre de 1952. Malenkov, en su discurso de inauguración, es sumamente explícito al respecto, al declarar que el Partido Comunista debe tratar de organizar en los distintos países un sentimiento nacionalista anti-estadounidense.

1953 señala un cambio en el elenco gubernativo de ambos países. En enero ascendió a la presidencia de EE. UU. el general Dwight Eisenhower y, con él, su nuevo Secretario

de Estado, John Foster Dulles. El 5 de marzo fallece Stalin, que es sucedido por un poder ejecutivo colegiado, en el que Malenkov es sólo un primus inter pares.

Ambos adversarios deciden entonces dar un contenido más ágil a su política. Rusia aligera su dominio sobre los satélites, con lo que provoca graves disturbios anti-soviéticos que culminan el 17 de junio de 1953 con la sublevación de Berlín Oriental. Se puso así claramente en evidencia lo tiránico de la hegemonía rusa y que ésta sólo se puede mantener por la fuerza de las armas.

EE. UU., por su parte, quiere alejarse de la política defensiva de Kennan y pasar a la ofensiva. James Burnham, amigo de Dulles, publica entonces su libro "Containment or Liberation" (Contención o Liberación). Esta tesis es impracticable porque la maquinaria policial soviética es demasiado fuerte para que pueda ser derrotada "desde adentro". Si no es por una guerra no se hará retroceder a Rusia de las posiciones que ocupa.

La actual situación mundial exige además una política sumamente sutil para evitar herir susceptibilidades nacionales, que son permanentemente azuzadas por la propaganda comunista. Ultimamente, por ejemplo, en el caso de Guatemala, no se puede afirmar precisamente que los métodos empleados por EE. UU. hayan sido un modelo de astucia diplomática, destinados a aumentar su popularidad en Latino-América.

El mundo, que está por primera vez, en virtud de la técnica, entrelazado en forma efectiva, presenta una serie de problemas de difícil parangón en la historia.

Efectivamente, esta intercomunicación mundial se produce en un momento en que Europa abdica su preeminencia imperial. Las nacionalidades sojuzgadas de Asia y Africa a su vez, ya han aprendido en las universidades occidentales los dos grandes secretos de la supremacía europea: la técnica y la capacidad organizadora. Si bien, en parte, las antiguas colonias han recuperado su independencia no por ello olvidan sus rencores contra las ex-metrópolis, hoy aliadas de EE. UU.

EE. UU. se ve pues abocado ante una serie de situaciones incómodas. Por un lado está el resentimiento afro-asiático contra sus aliados europeos. Por el otro, a su vez, existe el hecho de que varios países de Europa occidental —aliados nominales— están cansados de guerras y se niegan a participar en lucha alguna, deseando sólo paz y tranquilidad. Esta situación provoca que organizaciones tan aparatosas como la N.A.T.O. no signifiquen una gran ayuda en la práctica.

Los problemas de EE. UU. no terminan aquí sin embargo; por consideración a vastos sectores de la opinión pública interna —así como de ciertos aliados— no se ha sentido capacitado todavía para armar a tambor batiente a Alemania y utilizar, paralelamente, su genio creador y organizador. El rearme de este país resulta indispensable, dado que en las elecciones del 6 de septiembre de 1953 demostró inequívocamente su decisión de ser un baluarte anti-comunista.

Dentro de la complejidad de la política internacional hay que tener siempre bien presente que EE. UU. es una cultura joven y ascendente que debe dirigir a naciones de vieja civilización como Gran Bretaña y Francia. Es evidente por sí mismo que los intereses propios, varias veces centenarios, de estos países les impide acomodarse dócilmente a las directivas de Washington, por más nobles que sean los ideales comunes.

Si en los albores de la historia estadounidense (7/XI/823) declarara altivamente John Quincy Adams que ellos no pensaban en convertirse en una chalupa arrastrada por un buque de guerra inglés, resulta comprensible, a su vez, que los británicos piensen en la actualidad en términos análogos. Su reciente recuperación económica ha fortificado su posición autónoma y se ve claramente que están decididos a no sacrificar sus intereses particulares.

En lo que a Francia respecta, el gobierno de Mendès-France —sea cual fuere su éxito en Indochina— ha ceñido a esta nación, al reducir radicalmente sus aspiraciones, a su verdadera perspectiva. Resulta hoy en día evidente que Francia no desea más ser una gran potencia. Dicho esto en el sentido de que no desea mas hacer los sacrificios necesarios para mantener este status. Esto no es algo nuevo. La fecha exacta podría señalarse en las elecciones del 11 de mayo de 1924, cuando Poincaré cae derrotado por el Cartel de Gauches, en alas de una propaganda pacifista y antiimperialista. Es en ese momento que Francia selló su destino como potencia imperial.

Todos estos hechos diversos obligan a EE. UU. a tomar en consideración no sólo la ideología de sus aliados sino también, y sobre todo, su capacidad de reacción y su decisión de sacrificio. Ello hace, aunque parezca irónico, que los aliados más firmes sean, aparte de Inglaterra, los ex-enemigos Alemania y Japón, la ex-no-beligerante España, y la ex-neutral Turquía. Todo esto sin olvidar al hasta hace pocos años tan criticado Tito.

Naturalmente que EE. UU. no puede tener una seguridad plena sobre la actitud futura de sus aliados. Es posible, por ejemplo, que Alemania, en una eventual desaparición de Adenauer, se una con Inglaterra para encabezar una tercera fuerza internacional, alejada de los dos bloques antagónicos. O que se lance contra Rusia. provocando así la III Guerra Mundial, a fin de unir nuevamente al Reich. O, finalmente, que trate de obtener la unidad mediante un nuevo Rapallo.

Como se puede apreciar, la situación internacional es sumamente delicada para EE. UU. por los imponderables con que se ve enfrentado. Hay que tener siempre presente, además, la consigna comunista de provocar por doquier un sentimiento nacionalista anti-estadounidense.

Rusia se ve, a su vez, enfrentada con graves tropiezos. Ante todo, los satélites europeos sólo pueden ser mantenidos en orden bajo el peso de las bayonetas. Aún no se ha establecido tampoco el verdadero carácter de la relación chino-rusa. China es algo demasiado grande como para que pueda ser gobernada desde Moscú a través de la M.V.D.

El problema fundamental de Rusia, con todo, es de índole interna. A pesar de la liquidación de Beria sigue en pie el sistema colegiado de gobierno y algún día habrá un choque entre sus miembros a fin de establecer una primacía absoluta. Resta aún por ver, asimismo, si el Ejército recupera el predicamento que tuvo hasta el fusilamiento del mariscal Tugaschevsky en 1937. El nombramiento del mariscal Zukhov, máximo héroe militar soviético, para el cargo de vice-ministro de defensa, ha fortificado notablemente la posición de los militares de carrera.

Los dos colosos se contemplan pues frente a frente, sin atacarse directamente por el momento, pero preparándose cada vez más para un futuro conflicto.

Es en el ámbito militar donde EE. UU. se está transformando radicalmente. El secre-

tario de defensa de Eisenhower, Charles Wilson, ha tratado desde el comienzo de su gestión de darle un nuevo ímpetu a las actividades defensivas de la Unión mediante lo que se ha dado en llamar el "new look". El fin a lograr es mejorar las posibilidades bélicas reduciendo paralelamente los costos. Con este objeto se piensa agilizar las fuerzas armadas, dando gran énfasis a las posibilidades operativas de la aviación, con miras a una guerra atómica. Coetáneamente se espera reducir el número de las tropas para 1957 de 3.450.000 a 2.815.000, es decir aproximadamente un 18 %, con lo que se ahorrarían de 4 a 6 mil millones de dólares anuales.

Este nuevo plan fué elaborado por los jefes de estado mayor británicos en la primavera de 1952, y presentado en junio de ese año por el mariscal del aire Sir John Slessor al estado mayor conjunto de EE. UU. La Administración Eisenhower aprobó el plan y el estado mayor conjunto, ahora presidido por el almirante Radford, lo está llevando a la práctica.

Este plan entraña el riesgo de concentrarse excesivamente en el arma atómica con olvido de las demás. De ser cierto que en agosto de 1953 los rusos también produjeron una especie de bomba de hidrógeno, el peligro se acrecienta. Efectivamente, si ambos contendores tienen la bomba H es probable que no la utilicen —recuérdese lo que pasó en la guerra pasada con los gases y las bacterias— y entonces se pagaría bien caro la negligencia de no estar preparado en el uso de otro tipo de armas.

El enorme adelanto industrial de EE. UU. con respecto a Rusia disminuye un tanto las consecuencias de un error de esta índole. Sería de desear sin embargo, para mayor seguridad de Occidente, que tal no fuera el caso.

Buenos Aires, 17 de julio 1954.

ROBERTO GUYER

ACTIVIDAD ECONOMICA NACIONAL

Factores y tendencias

Todo examen a corto plazo sobre las tendencias del nivel de actividad económica de un país debe fundarse, sustancialmente, sobre las variaciones previsibles en el nivel de la demanda global de bienes nacionales. A corto plazo, en efecto, la función de oferta global ha de considerarse como un dato del problema.

La demanda global de bienes nacionales (bienes fabricados en el país) es función del nivel de ingresos y de su inclinación a gastarlos en bienes nacionales. Sobre el comportamiento previsible de estas dos variables ha de basarse, en consecuencia, todo análisis a corto plazo del nivel de actividad económica de un país.

La información estadística disponible[1] con respecto a la República Argentina no permite

[1] Los datos y estimaciones estadísticas de este trabajo se basan sobre las publicaciones estadísticas oficiales, especialmente sobre la "Síntesis estadística mensual" del Ministerio de Asuntos Técnicos y los cálculos de renta nacional del Ministerio de Asuntos Económicos.

realizar una medición completa y actualizada de esas dos variables. Algunos elementos de importancia pueden, con todo, inferirse.

I. Dividiendo a la población en grupos perceptores de ingresos, comencemos por el grupo asalariado. El índice del monto de los salarios pagados en la industria muestra las siguientes variaciones (base 1943:100):

CUADRO I

Períodos	*Niv. general*	*Ind. extractivas*	*Ind. manufact.*	*Elect. y gas*
1949	500,1	473,5	502,4	450,6
1950	595,5	532,2	600,0	513,7
1951	158,5	639,9	763,6	727,1
1952	900,2	775,1	902,6	973,5
1953	929,2	943,6	924,8	1.071,0
E.1954	862,5	751,8	861,1	1.055,4

El descenso del índice en enero de 1954 obedece a causas estacionales y, por tanto, no significa por sí una rectificación de la tendencia ascendente. Interesa advertir que esta tendencia no corresponde a un aumento del valor de la producción debido a causas reales, sino puramente monetarias; es decir, corresponde a modificaciones en los salarios posibilitadas por alteraciones de los precios, y no a una tendencia expansiva de la producción y la ocupación. La correlación de los índices del cuadro II pone en claro este fenómeno.

CUADRO II

Períodos	*Salarios-pagados*	*Costo de la vida*	*Ocupación*	*Horas-obrero*	*Prod.*
1949	500,1	236,5	130,4	117,3	141,8
1950	595,5	296,9	128,2	116,8	146,7
1951	758,5	405,8	128,9	117,1	150,8
1952	900,2	562,9	124,5	111,9	141,3
1953	929,2	585,3	117,4	105,4	139,8

Así, v.gr., al aumento del índice de salarios pagados en la industria durante 1953, que con respecto al año anterior es de 3,22 %, corresponde un incremento positivo de 3,94 % en el índice del costo de la vida en la Capital Federal, y un incremento negativo de 1,06 %. 5,70 % y 5.80 % en los índices de la producción industrial, de la ocupación industrial y de las horas-obrero trabajadas en la industria respectivamente. Los nuevos convenios colectivos, que prevén aumentos en los salarios básicos del 10 al 20 %, acentúan la tendencia señalada.

II. Frente a esta expansion del redito global de los asalariados, el ingreso global de los agricultores sufrió este año una contracción. La producción física total de los siete productos más importantes de nuestros campos (trigo, maíz, lino, avena, cebada, centeno, girasol) retrocedió en 1953-54, con respecto a la cosecha extraordinaria de 1952-53, un 12,8 %.

El descenso en el valor total de la cosecha y, por tanto, en el ingreso global de los agricultores, resultó algo menor, debido al aumento de los precios de compra oficiales para el girasol y el maíz (los demás se mantuvieron constantes). Así, la contracción en el valor fué de 10,9 %, como se patentiza en el cuadro III.

CUADRO III

Producción agraria

	1952/1953		1953/1954	
	Cantidades (Miles ton.)	*Valor* (mill. $)	*Cantidades* (miles ton.)	*Valor* (mill. $)
Avena	1.269,3	482	960,0	364
Cebada	1.174,5	464	829,0	327
Centeno	1.334,8	560	642,8	270
Maíz	3.550,0	1.420	4.800,0	2.160
Trigo	7.633,7	3.817	6.000,0	3.000
Lino	584,3	380	347,6	226
Girasol	428,3	188	343,0	164
Total	15.974,9	7.311	13.922,4	6.511

Es interesante observar que la nivelación de los precios de compra de las cosechas por el IAPI a los respectivos precios de venta en el extranjero importaría una reducción de un 50 % en el ingreso de los agricultores, según revelan las cifras del cuadro IV.

CUADRO IV

	Precio por qq. vagón dársena	*Precio de venta por qq.*
Trigo	$ 50	$ 30
Avena	$ 38	$ 18
Cebada	$ 43	$ 23
Centeno	$ 42	$ 21

III. Sobre los otros grupos perceptores de ingresos falta información estadística. Una impresión de conjunto se obtiene a través del rendimiento del impuesto a los réditos y sobre los beneficios extraordinarios: la recaudación del primero, que en los dos primeros meses de 1953 fué de 310 millones de pesos, descendió en los dos primeros meses de 1954 a 287,5 millones; con respecto a iguales períodos, la recaudación del impuesto sobre los beneficios extraordinarios bajó de 54,1 a 32,0 millones de pesos.

Un elemento significativo para la imputación de este descenso es la solidaridad, demostrada por la experiencia, entre la recaudación de estos impuestos y los ingresos de los empresarios industriales. El cuadro V ilustra esa relación:

CUADRO V

Períodos	*Ingreso global proveniente de la*			*Recaudación de*	
	Agricultura	*Ganadería*	*Industria*	*Réditos*	*Ben. extraord.*
	(mil millones de pesos)			(millones de pesos)	
1949	4,34	3,71	13,6	1.215,1	353,0
1950	4,46	4,57	16,3	1.896,3	400,7
1951	6,85	7,37	21.31	2.911,5	499,3
1952	6,91	8,51	23,36	3.803,8	692,5
1953	12,30	10,34	23,00	3.763,5	466,1

El "turning point" de la recaudación de réditos y beneficios extraordinarios se produce en el mismo período (1952) que el del ingreso proveniente de la industria, a pesar del señalado avance en el ingreso de los otros dos sectores. Si se recuerda que el monto de los salarios pagados en la industria ascendió un 3,22 % en 1953 con respecto a 1952, el contemporáneo descenso en un 1,36 % del ingreso global proveniente de la industria debió ser absorbido por los beneficios de los empresarios y, por esta vía, incidió en el producido de los mencionados impuestos. Es probable que a un fenómeno similar deba atribuirse la notable contracción registrada, en los dos primeros meses del corriente año, en la recaudación de esos gravámenes.

IV. Al contrario, el ingreso global de la actividad ganadera se expande. Las ventas de ganado, calculadas por el número de cabezas vendidas, son mayores a las del mismo período del año precedente (cuadro VI). También el precio medio por cabeza ha aumentado. Para el ganado vacuno, v.gr., frente al promedio de $ 746 por cabeza registrado el año anterior, el semestre transcurrido de 1954 indica una media (aproximada) de $ 760. El aumento de ingreso resultante de ambas causas puede estimarse, para el semestre apuntado, en 300 millones de pesos. Aunque sustancial, este incremento no alcanza a compensar la merma de 1.800 millones de pesos en los ingresos de la agricultura, por la reducción de la cosecha de 1953-54 (supra, párr. II).

CUADRO VI[2]

Compras de vacunos en enero-junio

Lugar de compra	*Promedio 1949-52*	*1953*	*1954*
	Cabezas	*Cabezas*	*Cabezas*
Mercado Nacional de Haciendas "Eva Perón"	1.668.301 (69 %)	1.038.571 (59 %)	803.394 (39 %)
En estancias por frigoríficos y fábricas	744.497 (31 %)	704.771 (41 %)	1.270.295 (61 %)
Total	2.412.798 (100 %)	1.743.342 (100 %)	2.073.689 (100 %)

[2] La información de este cuadro ha sido proporcionada al autor por el Ingeniero Horacio Giberti, asesor de la Sociedad Rural Argentina.

V. En suma, la información estadística disponible permite establecer: a) una tendencia contractiva del ingreso global en el sector agropecuario, y b) un desplazamiento del ingreso proveniente de la industria a favor de los asalariados y en perjuicio de los empresarios industriales. En cuanto a los ingresos emergentes de la prestación de servicios, que raramente muestran tendencias independientes de los otros grandes grupos, es verosímil que su tendencia sea análoga a la manifestada por los ingresos de la industria.

VI. La propensión marginal al ahorro, es decir, la inclinación de los perceptores de ingreso a no gastar el suplemento de ingreso que reciben, revela en los últimos años un aumento importante (cuadro VII).

CUADRO VII

Períodos	*Ingreso nacional*	*Ahorro voluntario*	*Incremento del ingr. nacional*	*Incremento del ahorro volunt.*	*Propensión marg.*
	(en millones de pesos moneda nacional)				
1950	53.600	650,8	.....	.....	
1951	73.000	349,5	19.400	—301,3	—1,55 %
1952	84.800	1.589,4	11.800	1.239,9	1,34 %
1953	92.000	2.308,8	7.200	719,4	9,99 %

En el curso de tres años la propensión marginal al ahorro voluntario (ahorro que calculamos, a modo de índice, suponiéndolo igual al crecimiento anual neto de los depósitos en cajas de ahorro) salta de —1,55 % a 9,99 %. De que esta propensión no llevaba camino de reducirse a comienzos de este año, es testimonio el hecho que en los dos primeros meses, a los que se limitan las estadísticas disponibles, los depósitos de ahorro crecieron en 853,3 millones de pesos: un equivalente anual de 5.137,8 millones. No hay cifras para el momento presente, pero no se advierte, a través del mercado, signo alguno de rectificación sustancial en la apuntada tendencia.

VII. Para conocer la propensión al gasto en bienes nacionales, que, junto con el nivel del ingreso global, determina a corto plazo el nivel de la actividad económica interna, es preciso, además de calcular la propensión al ahorro, determinar la propensión al gasto en bienes extranjeros. En el cuadro VIII se muestra la propensión marginal a la importación, p. ej., la relación de las variaciones anuales del valor de las importaciones con las variaciones correspondientes del valor del ingreso nacional.

CUADRO VIII

Períodos	*Ingreso nacional*	*Importaciones*	*Incremento del ingr. nacional*	*Incremento de las import.*	*Propensión marginal*
	(en millones de pesos)				
1950	53.600	4.821,1 .			
1951	73.000	10.491,7	19.400	5.670,0	29,22 %
1952	84.800	8.361,2	11.800	—2.130,5	—18,05 %
1953	92.000	5.667,4	7.200	—2.693,8	—37,41 %

Si se tiene en cuenta que nuestra demanda de importaciones es, fundamentalmente, demanda de bienes de capital, la evolución de la propensión marginal a importar en los últimos años, según resulta del cuadro que antecede, confirmaría el llamado "principio de aceleración". El incremento negativo de las importaciones durante 1952 y 1953 corresponde, en efecto, no a un descenso del ingreso nacional, sino a una disminución de su tasa de crecimiento, es decir, a una pérdida de aceleración en aquellos años. Desde luego, una relación mecánica entre la aceleración del ingreso nacional y el incremento anual de las importaciones no podría afirmarse, tanto más en una economía donde, como en la nuestra, la política de control de cambios tiene influencia preponderante sobre la determinación del volumen de las importaciones. Pero ha de tenerse en cuenta, con todo, que las orientaciones de esa política no son independientes de las variaciones del ingreso nacional, pues, de ordinario, se ajustan a las oscilaciones de aquella parte del ingreso nacional que se forma por medio de la exportación.

La presencia en los dos últimos años de una propensión marginal negativa importa, además, en el caso de mantenerse, que una contracción del ingreso nacional ha de traducirse por una expansión de las importaciones. El comportamiento del ingreso nacional (según lo observado supra) y el del valor de las importaciones en el corriente año parece confirmar esta hipótesis. En efecto, el valor de lo importado en enero de 1954, mes al que se refieren las últimas estadísticas publicadas, fué de 591,2 millones de pesos, contra 361,9 millones para igual mes del año anterior. Obviamente, esto significa un aumento de la propensión media a importar, es decir, de la fracción de ingreso nacional gastada en bienes extranjeros.

VIII. En posesión de estos elementos pueden formularse algunas conclusiones. Se ha visto, en primer lugar, que existe cierta tendencia a la contracción del ingreso nacional global; en segundo término, que la propensión al gasto en bienes de producción nacional tiende a reducirse. Es dado prever, por tanto, y no obstante el probable aumento en el consumo de los asalariados, una reducción del nivel general de la demanda interna y, consiguientemente, del nivel de actividad económica del país. Desde luego, una acción compensatoria del Estado en punto a crédito, impuestos y gastos públicos, así como cualquier otro factor exógeno que provocara un aumento apreciable del ingreso nacional, podrían rectificar la tendencia apuntada.

JULIO H. G. OLIVERA.

LA TEMPORADA DE INVIERNO

Como todos los años al promediar la temporada, hemos recibido en Buenos Aires, a numerosos representantes de la cultura europea llegados a estas playas para ofrecernos su ciencia, su arte o su ingenio. El teatro estuvo representado por dos compañías de notoriedad universal, una francesa y una italiana; la música ofreció un vasto repertorio de pianistas, directores, artistas líricos, etc.; el "ballet" se mostró particularmente pródigo, recorriendo la gama que va desde lo clásico hasta el género revisteril y el baile español; y el pensamiento filosófico tuvo asimismo sus representantes. Por su parte, la importación de libros europeos, o sus

traducciones a nuestro idioma, respecto de cuyo criterio selectivo no queremos opinar por el momento, colman el mercado en vasta profusión; y las películas cinematográficas de todos los géneros inundan las numerosas salas de exhibición atrayendo masas de público cada vez más abundantes.

Esta afluencia granada de representaciones culturales, que en todas las temporadas de invierno se produce en nuestra ciudad y las reacciones del público espectador ante ellas merecen algunos comentarios generales un poco más acá y un poco más allá de los que la estricta crítica periodística nos ofrece al día siguiente de las respectivas "premieres". Tal es nuestra intención.

La primera sugerencia de estos hechos es la de que, la nuestra, es una cultura de empresarios, con el agravante de que nuestros empresarios carecen de los fabulosos medios económicos de los de las ciudades norteamericanas o los de San Pablo por ejemplo.

La incipiencia de nuestra cultura original dirige el interés del público como en tantos otros órdenes hacía los productos "de importación", los que, como tales, en alguna medida deben sufrir el proceso de barreras aduaneras y permisos de importación que adquieren formas muy diversas y extrañas según los casos.

Esta inyección cultural anual de nuestra urbe produce efectos más o menos contradictorios. La reacción del público es siempre imprevisible y despista las más de las veces al empresario imponiéndole un grave riesgo económico que en muchos casos desalienta este tipo de empresa. Pero no son sin duda las comprobaciones de este tipo las más interesantes.

Se advierte, por encima de todo, la poca eficacia que, como incitación, tiene esta clase de inmigración espiritual, en nuestro medio culto, y no digamos en el popular.

El público culto de nuestra ciudad, tiene evidentemente una sensibilidad no poco aguda para captar los reales valores de estas aportaciones, sabe discernir, sabe criticar. Pero, a pesar de esto hay un fenómeno que impide la asimilación vital de nuestros contactos con Europa a través de libros, pensadores, artistas, películas y obras teatrales. Quizás sea por la exclusiva posición crítica en que el vano orgullo nacional coloca a nuestro espectador. Ningún espectáculo, ninguna conferencia, ninguna lectura es capaz de sacar al espectador porteño de su posición de juzgador frío, cuando no frívolo, para comprometer raíces más profundas de su actitud. Por eso los diversos movimientos europeos llegan a nosotros como simples *modas* sin mayor radicación en lo íntimo, y por eso también son totalmente infecundos en nuestro medio. En filosofía se fué, por ejemplo, positivista, y el positivismo no legó ninguna obra decisiva; hoy se es existencialista y no parece que la nueva posición produzca algo valioso, tal como se la asume; esto es la *moda* en toda la extensión de la palabra.

Nuestro espectador asiste a todas estas manifestaciones culturales con una reserva interior fundamental: la de no dejarse comprometer por el espectáculo, la de gozarlo sí, pero como algo ajeno que, para él, nada puede representar. El espectáculo se agota así en el tiempo de su duración y deja apenas rastros epidérmicos, reconocibles en la vana conversación diaria sin influir para nada en la riqueza de las obras de la cultura nacional, que permanece hoy, tan infecunda como siempre.

Esta infecundidad procede tal vez, de la incapacidad para el diálogo con el extraño que viene a nuestro medio. Dijimos que nuestro público tiene sensibilidad y sabe hacer crítica

de buena estirpe, pero no sabe entablar diálogo; y ésta es la raíz de la infecundidad nacional. El diálogo supone una mutua compenetración y comunicación, y, para ello la crítica no es suficiente, es necesaria una voluntad rigurosa de "darse" al interlocutor y a la verdad, y la falta de esa voluntad es nuestro defecto radical. Lo extraño es entre nosotros "foráneo" en la única significación peyorativa que la prensa acostumbra a dar a la palabra. Toda comunicación es entonces imposible. Decretar, por tanto, el deber ser de la existencia de una verdadera cultura argentina es ilusorio si no se atacan las mismas raíces del mal. Sin perderse la propia personalidad cultural, se impone a nuestro medio una mayor permeabilidad para esta clase de aportaciones, condición indispensable para la asimilación y no la simple crítica judicativa de sus reales valores.

C. A. Q.

SOBRE EL CINE NACIONAL

El Festival marplatense de marzo de este año y el estreno de la película *Días de odio* dan pie para ocuparse del cine nacional. El tema no es, precisamente, de los más seductores. No es cuestión de insistir aquí sobre la trascendencia del cine y su peculiar repercusión en la llamada "cultura popular" (o, como mejor dice Dwight Macdonald, "cultura de masas"). Pero, la acentuada decadencia de nuestro cine sobrepasa ya la lastimera preocupación de cierta discutible literatura para convertirse en sobrecogedor problema cultural. Aunque no hay que olvidar, tampoco, la precocidad para la decadencia de que hizo gala ya en 1918 el cine argentino, al cabo de diez años de historia y de treinta películas realizadas.

No es ninguna novedad para nadie que nuestro país ha adquirido últimamente la curiosa costumbre de enviar a las reuniones cinematográficas internacionales su celuloide más inconfesable. Casi es de dominio público que en el Festival de Venecia de 1953, *La pasión desnuda*, película presentada por la Argentina, mereció de los espectadores elocuente silbatina y pataleo; también fué reprobada en San Sebastián. Las noticias llegadas del reciente Festival de Berlín, anuncian que, respecto a *Tren internacional*, el juicio más benévolo (porque los hay más duros) la acusa de rutinaria y anticuada. En Mar del Plata —y no nos detengamos ahora en el hecho de que el Festival se asemejó demasiado a una sátira de costumbres— la Argentina presentó dos films: *La calle del pecado* y *El grito sagrado*. La sordidez intelectual de *La calle del pecado* sólo consiguió ser superada por la del elenco (hubo alguna excepción). Con *El grito sagrado* demostramos, ante numerosos y calificados representantes del cine mundial, no sólo que habíamos perdido la mano hasta en lo relativo al género histórico —en el que habíamos obtenido anteriormente algún éxito—, sino también carencia de decoro patriótico al dedicar este film torpe y grotesco a uno de los símbolos nacionales, el Himno de don Vicente López. El guión de Pedro M. Obligado, aparte de las inexactitudes históricas, estuvo literariamente por debajo del tema. Fanny Navarro no dió ninguna sorpresa (es decir, ninguna grata sorpresa).

Después de tan amargas impresiones marplatenses, esperábamos algo muy distinto de *Días de odio*. Su director, Leopoldo Torre Nilsson, había hecho en 1950 de *El crimen de*

Oribe (sobre un cuento de Adolfo Bioy Casares) una de las mejores películas argentinas. *Días de odio* se basa en "Emma Zunz", breve y tenso relato de Jorge Luis Borges, quien tuvo a su cargo, junto con el director, la confección del guión. No se trata solamente de un cuento admirable, sino que además Borges tiene en su haber varios años de fina crítica cinematográfica en la revista "Sur". Nada más razonable entonces que esperar de tales antecedentes una obra maestra; sin embargo, la decepción fué directamente proporcional a las ilusiones alimentadas, es decir muy grande. En primer término, el guión empaña y desfigura una rigurosa historia de talión —o sea desarrollada entre judíos— y la convierte en la crónica inverosímil de una venganza vulgar. El final del film y dos rápidos enfoques de un crucifijo en la cabecera de Emma y en la de su madre muerta, echan a perder todo el coherente ordenamiento edificado por Borges en el cuento. Por otra parte, el ritmo de la película es a menudo excesivamente lento, la fotografía muy desigual, y nada extraordinaria la labor de Elisa Christián Galvé. Los otros intérpretes no abandonan tampoco una confortable medianía. Hay detalles estridentes, como cuando se pretende captar escenas típicas de ambiente porteño; y ribetes pueriles, como cuando Emma proporciona "ex ante" una prueba de su integridad postrera. A Borges sólo se lo descubre detrás de alguna frase alambicada, que conviene a su prosa compleja, pero que desentona en boca de ciertos personajes ("aun no había terminado de imaginar lo que iba a acontecer", murmura la obrera Zunz); en cuanto al imprevisible malevo que transforma el dramatismo de una escena, podríaselo tomar, de ser otras las circunstancias, por una broma contra el propio Borges. Una cosa es la "Antología apócrifa" de Nalé, y otra el film de que hablamos. "Trasladar una novela al cine (hablo de las buenas novelas) es siempre una prueba azarosa en la cual el hombre más avezado en el oficio fracasa con mucha frecuencia. La jerarquía literaria de la fuente elegida es ciertamente una ventaja, pero jamás una garantía." Preferimos, con motivo de *Días de odio*, hacer nuestras estas palabras —dichas por Abelardo González a propósito de *El túnel*— y señalar asimismo una excepción en medio de la bazofia usual, antes que desesperar del todo frente al desaprovechamiento de esta oportunidad, tal vez la última, del cine nacional.

La crítica cinematográfica responsable coincide en constatar el actual aplebeyamiento de nuestro cine; no le incumbe otra tarea que la de clamar implacablemente contra esta realidad lamentable; no caben aquí sutiles distingos entre "crítica constructiva" y "crítica destructiva", astuto reparo opuesto por quienes obran mal y no quieren ser criticados. El cine nacional, que ha realizado películas verdaderamente memorables, vegeta ahora en medio de un lujo barato de nuevo rico, ya que parece haber predominado en los productores el criterio de filmar con el ojo puesto en la taquilla. Así el cine, importante manifestación de la "cultura de masas", en nuestro país no solamente no contribuye a liquidar esa situación en vista de un mejoramiento cultural, sino que aun la afirma y la consolida.

G. F.

BALLESTER PEÑA

Es posible transmitir por la pintura una totalidad, un conjunto de vida íntegra, algo absoluto y centrado, sólo después de largos años de trabajo y de búsqueda.

Esto lo consigue Ballester Peña.

Lo hemos podido apreciar en su muestra realizada en Viau. A cada paso, en cada trabajo, vemos algo más que lo estético. Nos comunica cada obra suya el fruto del ser, algo total, auténtico y sincero.

Para poder comunicar esto es necesario tener un profundo conocimiento de los medios con que se trabaja. Ballester Peña los domina. En su muestra, en cada obra, salta a la vista la simplicidad que él ha buscado. Su vida plástica ha sido una búsqueda de la simplicidad. Ha ido depurando y analizando, para llegar ahora a una sencillez grandiosa, llena de contenido. Impresiona su seriedad en el "métier". Lo plástico analizado y comprendido, después de haber sido estudiado profundamente.

No ignora los procedimientos y técnicas modernas, las conoce, toma de ellas lo que le interesa, pero en un sentido las supera.

Todo en él es fruto del análisis. Observemos su paleta: rehuye los colores fáciles, rehuye las combinaciones agradables, lo que llama la atención la primera vez y en la segunda contemplación no tiene contenido, dejando frío al espectador.

Ha sabido, por el conocimiento profundo de formas y colores, darnos un conjunto de alto valor estético, de sólida y noble arquitectura, austeramente coloreado. Sabe. Sabe con inteligencia.

Sus playas son magníficas, decorativas, sin que lo decorativo sea en él un defecto, porque son algo más que sólo decorativas.

Ballester se ha abierto a todo lo que le pueda aportar algo, y al mismo tiempo ha sabido elegir, dominarse, encauzarse y trabajar, para poder dar lo que ahora vemos.

Ha elegido algo propio. No pertenece a ninguna escuela. Su pintura no se puede clasificar, encasillar con un nombre dentro de las corrientes contemporáneas, pero no por eso deja de ser de su tiempo. Porque tiene inquietud y se ha buscado, y ha sufrido un proceso auténtico de progresiva transformación.

Es lírico. Y es místico. Merece respeto por lo que es. Y admiración. Porque es un hombre que sabe pintar.

JOSEFINA R. DE MIGUENS

VIDA DEL COLEGIO DE ESTUDIOS UNIVERSITARIOS

Amplia resonancia tuvo en nuestros medios culturales la visita del filósofo italiano Michele Federico Sciacca, profesor de Filosofía Teórica en la Universidad de Génova, quien ha venido a nuestro país especialmente invitado por el COLEGIO DE ESTUDIOS UNIVERSITARIOS, donde desarrolló un curso cuyo tema general fué: *"Sviluppi dell'idealismo trascendentale come dissoluzione dell'idealismo stesso e il recupero delle sue esigenze nello spiritualismo contem-*

poraneo", que estuvo dividido en seis lecciones. Primera lección: *Hegel e la critica degli idealismi* (martes 29 de junio); segunda lección: *L'instanza umanistica e Carlo Marx* (viernes 2 de julio); tercera lección: *L'instanza religiosa e Sören Kierkegaard* (martes 6 de julio); cuarta lección: *Heidegger e Jaspers come dissoluzione dell'idealismo* (jueves 8 de julio); quinta lección: *L'attualismo di Gentile nella critica dello spiritualismo italiano* (martes 13 de julio); sexta lección: *Lo Spiritualismo cristiano nei suoi sviluppi e nelle sue tesi fondamentali* (viernes 16 de julio). Además, el profesor Sciacca disertó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires sobre *El tiempo y la libertad* y sobre *Muerte e inmortalidad*. También dictó conferencias en las Universidades de Tucumán y Córdoba y en diversas instituciones culturales. Intervino activamente, en fin, en varias reuniones de mesa redonda celebradas en la sede del Colegio de Estudios Universitarios, y a las que asistieron entre otros: Francisco Romero, Vicente Fatone, Ismael Quiles S. J., José L. Romero, Otto Langfelder, Guillermo de Torre, César Pico, E. F. Rubens, Luis M. Etcheverry Boneo, Héctor Llambías, Angel Vassallo, Eugenio Pucciarelli, etc.

La Cátedra de Letras del Colegio de Estudios Universitarios, dirigida por Guillermo de Torre y E. F. Rubens, ha organizado un ciclo de conferencias sobre *El Lazarillo de Tormes*, con motivo de cumplirse el cuarto centenario de su publicación, y de acuerdo con el siguiente programa: lunes 2 de agosto a las 22: *Moralismo e inmoralismo en la novela picaresca española*, por E. F. Rubens; lunes 9 de agosto a las 22: *El Lazarillo de Tormes y la novela picaresca*, por Guillermo de Torre; lunes 16 de agosto a las 22: *La novela picaresca y su repercusión en Francia*, por Paul Verdeboye; lunes 23 de agosto a las 22: *La "picaresca" en América*, por Julio Caillet-Bois.

Bajo la dirección del Dr. Jorge Marcelo David y con el concurso de los Dres. Jorge J. Saurí y P. Juan Rodríguez Leonardi S. J., el Colegio de Estudios Universitarios ha inaugurado el *Centro Médico de Psicoterapia*. Dotado de los elementos más modernos y a cargo de profesionales especializados, está dedicado exclusivamente al diagnóstico y tratamiento de los trastornos neuróticos y las desviaciones del carácter y de la conducta.

Los miércoles a las 22 tienen lugar las reuniones de *Symposion*. Merecen mencionarse, entre las ya realizadas por el interés que despertó cada tema en el debate, las exposiciones de Julio Meinvielle sobre *El caso de los prêtres-ouvriers* (28 de abril) y *Razón del fracaso de los prêtres-ouvriers* (26 de mayo), la de José Enrique Miguens sobre *Reflexiones en torno al "Hombre rebelde" de Camus* (2 de junio), y la de Michele Federico Sciacca sobre *El cristianismo y el problema social* (14 de julio).

El Padre Leonardo Castellani dicta desde comienzos del año un curso de filosofía moderna, en el que lleva analizados los más notables autores del iluminismo. Con el estilo original que le caracteriza al que une una estricta fidelidad a los textos fundamentales, ha ido caracterizando a pensadores como Leibniz, Hume, Locke, Malebranche, Descartes, etc., con intención de acceder a los más decisivos hombres del idealismo.

Las clases del *Instituto de Estudios Orientales* y las del *Instituto de Estudios Psicológicos* se desarrollan normalmente. Es de destacar que las de este último Instituto cuentan con un alumnado de excelente nivel cultural, lo que permite cumplir adecuadamente el programa previsto.

BIBLIOGRAFÍA

La filosofía de Ser y Tiempo de M. Heidegger, *por Juan R. Sepich*, Editorial Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1954.

1.—Interpretar a Heidegger según la norma correcta: Heidegger mismo, es el propósito explícitamente perseguido y cumplidamente logrado en esta obra de excepcional valor que el P. Juan Sepich ha publicado el corriente año.

No es el caso aquí, ni en esta nota podría intentarse, reseñar el pensamiento de "Ser y Tiempo" a través de la versión y comentario de Sepich. Más bien se busca juzgar la calidad de la exposición que de esas ideas hace "La filosofía de Ser y Tiempo de M. Heidegger".

En el malentendido, a veces desconcertante, que con tanta frecuencia provoca la comprensión y juicio de la filosofía de Heidegger, obran, principalmente, tres incorrectas interpretaciones.

En primer lugar, la desinterpretación "psicologista". La firme pretensión metafísica que alienta, desde el vamos la empresa, es, si no suprimida, al menos desviada por una tan injusta como gratuita alteración de niveles, con la consiguiente subrogación del plano ontológico por el antropológico. La "angustia", el "temor", la "preocupación", vías tan sólo para el "des-cubrimiento" fenomenológico, vienen a presentarse, de esta suerte y contra la más tenaz oposición de su pensamiento, como los temas límites del sistema.

En segundo lugar, la desinterpretación "existencialista", que tiende a empalidecer la bien marcada peculiaridad de la obra heideggeriana y por consecuencia a confundirla con los "existencialismos". Con harta frecuencia en libros de divulgación, y, aún en los que pretenden una mayor jerarquía, el nombre de Heidegger es parificado con los de Sartre, Jaspers, Marcel, etc., olvidando que la filosofía de aquél no es existencial sino de la "ec-sistencia".

En tercer lugar, una desinterpretación que en cierto modo podría llamarse "racionalista o logicista" ya que no asigna a la situación histórica en que se produce la obra, la función no sólo condicionante, sino integradora —como categoría filosófica— de aquélla. Y con esta mutilación, poco o nada puede entenderse de lo que para Heidegger significa la "historia on-

tológica", la temporalidad, y sobre todo, el sentido, dirección y límites de su indagación sobre el "ser".

2.—Todo esto y muchas otras cosas que en este comentario no es el caso puntualizar, ha sido visto y cuidadosamente tenido en cuenta por Sepich.

Interpretando correctamente el contexto metafísico de "Ser y Tiempo" el autor destaca dos aspectos: la originalidad con que Heidegger encara el problema del ser y el privilegio de tal tema a lo largo de toda la investigación.

Lo original del punto de arranque que, como bien señala Sepich, pretende ser también originario, se revela negativa y positivamente. El primer modo está dado por la crítica dirigida a la versión dominante sobre el ser, y el segundo, brota de las razones de esa misma crítica.

El reproche de Heidegger a la filosofía tradicional, más que fincar en la falsedad de sus resultados está dirigido a la falta de radicalización de los mismos, vale decir, a haberse quedado a mitad de camino en la búsqueda del ser, en detenerse en una primera e insuficiente visión para, sin más, regresar al campo de los entes.

"Lo que ha sucedido en la historia de la metafísica —escribe Sepich glosando a Heidegger— es, pues, que a los primeros intentos y arremetidas del pensamiento en busca del sentido del ser, ha sucedido una trivialización de sus resultados" (p. 32).

La pregunta por el ser, por consecuencia, no es posible darla por contestada, antes por el contrario, hay que reiterarla, y para ello, comenzar por construirla.

En esa tarea, damos con un ente privilegiado: el que somos cada uno de nosotros, capaz de cumplir las exigencias de la empresa, ya que es quien, por ser el sujeto que interroga, en este mismo interrogar está ya mostrando una cierta comprensión del ser y, así, abriendo la vía de acceso.

En este comienzo está ya como prefigurada la ontología de Heidegger. Por ello apunta Sepich: "Como quiera que el ente al cual se va a dirigir la pregunta que interroga por él es el ente mismo que va a formular la pregunta, se advierte de inmediato que la visión inicial en que se apoyará toda la tarea, es algo más que un simple ver o mirar; es una visión-participación. El ente que interroga participa del ser y de la situación del ente al cual interroga para que muestre los caracteres de su ser y de allí se pueda comprender el ser en general. Esta es la genuina posición de Heidegger y en ella está su originalidad" (p. 41).

Pero si aquí radica o comienza a mostrarse su originalidad —y su originariedad— no es por señalar la preferencia del sujeto humano y enderezar la averiguación a su estructura —que a lo sumo sería echar las bases de una antropología—, sino por hacer nacer esa prerrogativa desde el horizonte del ser y destacar la peculiar situación que a su respecto ocupa el "ser-ahí". Situación que —como ya anotó Sepich— es de participación y de participación privilegiada, que llevará a Heidegger, en sus obras posteriores a "Ser y Tiempo" a asignarle la función de "pastor del ser".

A ese particular y privilegiado participar en el ser —que es el "ser-ahí"— y a su descubrimiento, apunta la analítica heideggeriana y por ello es que su faena es ontología, y ontología fundamental. La analítica del "ser-ahí" se desarrolla en la perspectiva de la pregunta por el ser en general, y a la vez permite fundar, ahora con solidez, una antropología,

pero no se confunde con ninguna de estas dos tareas. Es prólogo, prólogo inexcusable de la primera, y da razón y cuenta de la segunda.

Al exponer a Heidegger, el autor tiene buen cuidado de subrayarlo: "se empieza, es verdad, por el análisis del ente cuyo carácter de "ser-ahí" es inmediato; su alcance va mucho más allá, puesto que permite ver el sentido del ser en general y no sólo el sentido de este ente" (p. 53).

Las determinaciones ónticas del vivir humano son subsidiarias del originario "ser-ahí", ganado en profundidad a partir de aquéllas por el método fenomenológico. Esos modos de ser derivados son el comienzo del proceso de des-velamiento del "ser-ahí" en el que, por otra parte, logran su radicación. "Penetrado este pensamiento basilar —dice bien Sepich— se comprenderá buena parte de la temática analítica de Heidegger. El porqué de su referencia continua a los modos de conducirse del hombre existencial, al mundo y a los comportamientos frente a él... Se verá por qué son traídos a colación circunstancias y condicionamientos del conducirse humano, como son la angustia, la preocupación, la cotidianidad del hacer, etc., etc." (p. 57).

Como se ve, estamos a mil leguas de la desinterpretación psicologista. Haber marcado el exacto lugar de la analítica del "ser-ahí", su relación de fundamento respecto a la antropología y su carácter prologal en relación a la pregunta metafísica por excelencia, es uno, y no de los menores, méritos de la obra de Sepich.

3.—Patentizada así la cabal comprensión de la problemática fundamental de "Ser y Tiempo", fácil es colegir que Sepich ha de deslindar enérgicamente su filosofía de las llamadas "existencialistas".

Su opinión a este respecto es categórica: "Sin abrir juicio, me animo sin embargo a pronosticar que el existencialismo puede aún, sin duda, adquirir una mayor difusión y hasta una verdadera popularidad. Pero tengo para mí que la filosofía de Heidegger quizás pueda ser más difundida; tal vez se le dedique un poco más de esfuerzo para comprenderla por parte de los estudiosos. Lo que no llegará a ser nunca es, ser *popular*. La razón está dada por Kierkegaard al hablar de por qué y en qué puede fundarse una popularidad o impopularidad. En mi opinión juzgo que la filosofía de Heidegger, como en él se encuentra —al margen del juicio sobre su valor, su verdad o sus errores— como actitud es auténtica y lleva todas las miras de exigir que esa idea se lleve hasta sus extremos. Y es aquí justamente donde viene a cuenta la reflexión kierkegaardiana. "La impopularidad es la hijuela de aquellos que empujan un pensamiento hasta el fondo. Así sucedió a Sócrates" (p. 72-73).

En este aspecto de distinguir a Heidegger de la filosofía existencialista cobra particular importancia discernir el alcance de la frase de "Ser y Tiempo" que tantos equívocos ha provocado: "La esencia del "ser-ahí" está en su existencia".

Interpretada la expresión en el contexto tradicional se producen los malentendidos a que aludimos. Pero es el caso que ni la "esencia" ni la "existencia" llevan en Heidegger la aceptación común.

La esencia —aclara Sepich— se usa como equivalente a: realidad que es. "Mi realidad, esa realidad que existe, esa realidad que soy yo o el ente que soy yo, consiste en mi "estar referido" (p. 78).

Y la "referencia" peculiar del "ser-ahí", es precisamente el "ahí" —por ello su nombre—. Esta es su "existencia", el propio ser del "ser-ahí". Ser "ahí", esto es, en relación al Ser, determina mi existencia que podrá ser propia o impropia según la fidelidad o disponibilidad al Ser, dirá más tarde Heidegger.

Este esclarecimiento del pensamiento de Heidegger permite distinguir rotundamente su posición de la de Sartre, por ejemplo, que manteniéndose dentro de la significación tradicional y privilegiando la existencia sobre la esencia, a la vez que patentiza su encerramiento en la problemática que pretende superar, pone los cimientos de un nihilismo radical, y, en lo que aquí nos interesa, demuestra que una ontología, tal como Heidegger persigue, le es substancialmente extraña.

Haber precisado y echado luz sobre este perfil de la filosofía de Heidegger, eludiendo la desinterpretación existencialista, destaca otro acierto del libro que se comenta.

4.—"El fenómeno en el cual el hombre individual viene a parar a un estado profano y solitario no es solamente una interpretación esquemática o una idea terminal de un proceso dialéctico que arranca de la formulación teórica de algunos principios. Es antes que nada una situación del individuo en su contorno mundano; y tan difundida que podría decirse haber alcanzado ya la condición de categoría existencial humana... Esta situación, que también lo es personal —en buena parte— para Heidegger, ha sido pensada reflexivamente por el filósofo y reconocida como categoría existencial humana no sólo a causa de su fortuita convergencia de factores y circunstancias históricas azarosas, sino en razón de la propia naturaleza y estructura de la existencia humana vista en su perspectiva u horizonte temporal" (p. 23-24).

El párrafo transcripto señala y previene con claridad contra la desinterpretación que llamábamos "logicista", destacando cómo lo profano o, mejor dicho, la situación profana del hombre, integra el mismo pensamiento de Heidegger.

Pero, puestas así las cosas queda por ver si un contexto puramente profano puede justificar una filosofía, es decir, servirle de objeto apto para agotar las exigencias del más alto saber humano, o si, únicamente superando de algún modo esa profanidad es que la obra de Heidegger puede considerarse "quizás, el adecuado *stimulus* que necesita el pensamiento tradicional para salir de la inercia en que se halla" (p. 8).

Heidegger persigue tenazmente el fundamento de lo real. Precisamente su crítica a la "metafísica de la subjetividad" finca en que ésta se habría detenido en lo fundado y no en lo fundante. Un ente privilegiado: Dios, en unos casos; el "yo", logos (Hegel) o voluntad (Nietzsche) en otros, constituiría la última palabra metafísica.

La consideración teísta ha de descartarse por la profanidad del campo que limita la indagación, y la humanista, porque la originaria radicación ha de darse, no en un "in-sistere", sino en un "ec-sistere"; no en un regreso a la subjetividad de un ente, por eminente que sea, sino en un darse a lo que subyace al ente mismo, a lo que, por mantenerlo y fundarlo, es un no-ente: el ser.

El ser, pues, a cuya captura marcha la ontología heideggeriana, es el ser de la realidad profana, su base, su cimiento, lo que da razón y cuenta de ella. En el ser, es que el ente pri-

vilegiado que es "ser-ahí" se hace presente, es "ahí", se constituye, y, abriéndose a las cosas, las hace también participar de esa presencia.

Pero, ¿es que es posible dar cuenta de la realidad profana —y dar cuenta exhaustivamente— sin salirse ya de ella misma? ¿Es que la totalidad humana, "mi realidad que soy" y aún mi acontecer, mi temporalidad, se agota y resuelve en ese ser fundamental? ¿O será que ese espacio basilar de lo profano, precisamente por su pretensión de último fundamento, debe abrirse a otro más originario y radical, por eterno y trascendente?

Zubiri ha dicho, ejemplarmente, que el hombre no es sólo un "ser-ahí", sino un ser "enviado", y, por enviado, "religado". El hombre, en su cabal constitución ontológica, es hombre "religioso" y no profano.

¿Alcanzará el pensamiento de Heidegger, o ya se insinúa como alcanzando, esa instancia, la más fundamental y originaria?

Es verdad que ha escrito en su "Carta sobre el humanismo": "Esta experiencia (de la relación de Dios al hombre) no es sin embargo idéntica a la experiencia del ser... Ella depende del acto de Dios que se aproxima y que se retira de nosotros. Esta aproximacion y este alejamiento de Dios se da no obstante en la luz del ser, que ha debido abrirse primeramente a nosotros como la salvación, a fin que nos sea igualmente abierta la dimensión de lo sagrado, de la santidad, sólo en la cual el Santo nos puede hablar".

Pero ¿estas palabras son el "indice de una realidad cuya experiencia nos está, por nuestra misma constitución humana, absolutamente cerrada" (Müller), o abren una puerta por donde el espacio del ser se comunica y fundamenta en otro ámbito, en el que el hombre puede afirmar la Divinidad, en la misma línea de la metafísica?

La pregunta no es ociosa ni tampoco responde a otras exigencias que las de la propia filosofía. De su contestación depende que la metafísica de Heidegger refleje, dentro de sus límites de tal, la imagen intacta o la imagen mutilada del hombre y de la realidad. En el primer caso podrá ser el "stimulus" a que Sepich se refiere; en el segundo, la expresión, hasta sus últimas consecuencias, de un proceso que viene tan de lejos como la rebelión de la inteligencia humana contra la trascendencia.

JULIO M. OJEA QUINTANA.

JULIEN GREEN, "*L'ennemi*" (Pièce en trois actes) Plon, 1954.

Primero fué "*Sud*", con un tema ya agotado hace tiempo en la novela por Proust y por Gide, e inútilmente reencarado en la actualidad, además de otros menos ilustres, por Sartre, Còccioli o Moravia. En su primera pieza para el teatro, todavía muy reciente ya que data del año anterior, Green llevó a escena un conflicto apenas soslayado antes en sus novelas, pero cuyo clima indudablemente gravitaba en él, como lo demuestran sus obras; piénsese, si no, en esos extraños adolescentes de "*Moïra*", o en las rarezas pasionales del protagonista de "*Si j'étais vous*"; vuélvase a toda su producción anterior y se encontrarán los elementos que debían producir, por fuerza, a "*Sud*". Sus dos rasgos más notables eran la predestinación, y uno de los aspectos del misterio de la carne, esa carne que pesa como un lugar vacío en

el tiempo y que tanto papel ha jugado en sus novelas. Ahora que hemos leído "*L'ennemi*" (con lo cual parece seguro el vuelco de Julien Green en el teatro) la comparación entre ambas obras surge de por sí. Gana ciertamente "*Sud*" en cuanto a fuerza teatral, a maduración de poesía, a choque abrupto y que sacude, pero en cambio aparecen en "*L'ennemi*", más palpables que nunca, dos factores fundamentales en la obra de Green: la marcada influencia diabólica y la no-presencia del mundo.

El diablo, como personaje manifiesto o actuando detrás de bambalinas, no es una novedad en Green. En realidad todas sus novelas se reducen a una única aventura vivida a expensas del demonio, con la cooperación de la carne, su infaltable aliada. En "*L'ennemi*" el simple título de la pieza lo perfila sin necesidad de búsqueda ulterior alguna; él es quien ha abierto a Pierre las puertas del claustro; él lo ha llevado de vuelta a Silleranges, donde Jacques, amante de Elizabeth hasta la llegada de Pierre, engaña a Philippe, el mayor de los tres, hermano de ambos y esposo de Elizabeth. No se piense en la mayor o menor moralidad del asunto, mero accidente ya que desde el momento en que Pierre pone pie en el castillo, nada podrá ser detenido. ¿Es realmente por celos que Jacques contrata a un asesino para que dé muerte a Pierre? ¿Es a Pierre —y no a su destino, que avanza hacia ella con la precisión inevitable de la máquina— a quien cree amar en el fondo Elizabeth? ¿Se ha vendido Pierre realmente al diablo, ese mismo que "rueda en torno suyo desde la infancia", con un inconfundible sabor bíblico?

Quizá el mérito mayor de esta pieza radique justamente en la cantidad de preguntas que levanta, como un oleaje incesante, en el ánimo del lector o del accidental espectador. Green sitúa a sus personajes en el marco barroco y decadente de la Francia de 1784; junto a un clavecín, entre tapicerías y porcelanas, el drama adquiere un relieve y una riqueza accesorias que quizá hubiese perdido de ubicárselo en otra época; bajo un diálogo cerradamente diáfano, sin otra alternativa de expresión que la exquisitez, las pasiones vibran con más resonancia por lo mismo que están contenidas. Aquí se hace visible otro de los tonos predominantes de la obra: la no-presencia del mundo, para el cual se han clausurado todas las puertas en sus libros. Es curioso comprobar cómo todos ellos rehuyen lo externo aun en lo accidental; de esta manera algo que comúnmente permanece en segundo plano, alcanza en Green una calidad y condición de personaje: la atmósfera. Apenas a la vuelta de las primeras páginas ya el lector experimenta una indefinible sensación que arranca desde más allá del sentido del texto: es la atmósfera, el ambiente que cada vez se hace más y más grávido, estático como un gran pájaro suspendido, con las alas inmóviles, haciendo sombra y silencio sobre las criaturas. Es este silencio asombroso (silencio de estar cada uno en sí mismo) el que confiere una nueva y profunda dimensión al drama; de allí que los choques sean más enconados, y las heridas, por lo mismo que ocultas, irremediables. El coro de la antigua tragedia ha enmudecido; en Green —y particularmente lo notamos en "*L'ennemi*"— se ha transformado y se llama ahora atmósfera.

Y si para Pierre "*L'ennemi*" es el que diestramente y paso a paso lo lleva a la pendiente final (con lo cual resulta imposible hablar de lo casual en Green, pero obligatorio aludir a lo *causal*), para Elizabeth, en cambio, "*L'ennemi*" ha sido, en cierto modo, Dios; "*L'ennemi*" es lo que le impide ser por completo feliz en el pecado, un pecado que el amor pudiera quizá

justificar pero de ninguna manera hacer legítimo. No piensa en el diablo, ni piensa, como lo hará más tarde, en Dios. "*L'ennemi*" existe en su conciencia sin recortarse; es más una especie de instinto que de certidumbre. Ella es la verdadera predestinada del libro; continúa siendo limpia de corazón, ha sido escogida antes de la caída y su pureza le será devuelta por el dolor. "*Oh, Douleur, je ne te connaissais pas*", dirá poco antes de caer el telón, y este "*Douleur*" con mayúscula no necesita otro comentario. El azar, Green no se cansa de repetirlo, no existe. Existe el misterio de lo desconocido, de lo que está escrito pero no revelado, ese "*secreto cuchicheado por alguien detrás de una puerta*", ese secreto que encuentra en la carne una de sus expresiones más indescifrables. "*Sud*" fué el drama de la carne condenada a la soledad; "*L'ennemi*" es, en cambio, en esta atmósfera pesada donde hasta el menor de los gestos se hace sólido y responsable, la opuesta y espléndida soledad de la carne, que recuperada y definitivamente sola siembra en sí el comienzo de su propia justificación.

César Magrini.

Este primer número de
DIÁLOGO
se acabó de imprimir
el 24 de setiembre de 1954,
en los
talleres gráficos
de
Domingo E. Taladriz,
San Juan 3875,
Buenos Aires, Argentina.